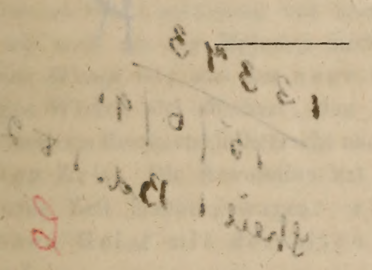

3 1761 09701357 7


UNIV.
OF TORONTO
LIBRARY

J. G. Fichte der Philosoph

von

Wilhelm Busse.



Erster Band.

Halle, 1848.
Druck und Verlag von Ed. Heynemann.

Vorwort.

Eine Revolution hat die Völker germanischen Stammes ergriffen, und das alte Europa in seinen Grundfesten erschüttert. Sie hat das Problem unserer kommenden Geschichte gestellt, und an uns die Mahnung ergehen lassen, seine Lösung zu beginnen.

Dass es eine Umwälzung von unendlicher Tiefe ist, dass ahnden wir wohl aus der Majestät ihres Auftretens; aber was ihr inneres Wesen ist, was der neue Geist fordert, dessen gewaltiges Wirken sie offenbart, das wissen wir noch nicht. Denn in unserem Bewusstsein herrscht noch die Wissenschaft der alten Zeit. Die Revolution hat uns aus der alten Zeit in die neue Zeit hinübergetragen: wie sollen wir da den neuen Geist mit der alten Wissenschaft begreifen?

Das in einem geschlossenen geschichtlichen Zeitraume herrschende Princip findet seinen schärfsten Ausdruck in der Wissenschaft dieses Zeitraumes, und kommt durch diese den Individuen zum Bewusstsein. Die in unserer Gegenwart herrschende Wissenschaft ist durch die Zeit gebildet worden, welche mit der Revolution des Jahres 1848 ihr Ende erreicht hat. Sie ist unserem Bewusstsein gegenwärtig; daher herrscht in diesem noch das Prinsip der alten Zeit. Es ist uns unmöglich den principiell neuen Geist zu erfassen, wenn er nicht selbst in uns thätig ist, wenn er nicht selbst uns ein Verständniss seiner selbst eröffnet, und sich eine Wissenschaft seiner selbst schafft.

Aber ein Verständniss des neuen Geistes müssen wir erlangen. Er ist die Bedingung unseres Lebens. Ein Verständniss fordert die in unserem Bewusstsein herrschende Wissenschaft.

Der Boden, auf welchem wir factisch stehen, ist unsere Vergangenheit, und zwar die von dem neuen Geiste beherrschte Vergangenheit. Ueber die Gebilde der Vorzeit, in welchem wir lebten, über ihren Staat, und ihre gesellschaftlichen Einrichtungen, über ihre Sitten und ihre Gewohnheiten, über ihre Wissenschaft und ganze geistige Errungenschaft ist die Revolution einhergeschritten und hat ihr Princip vernichtet.

Die staatlichen, gesellschaftlichen, wissenschaftlichen Gebilde der alten Zeit hatten aber ihren Halt im Gemüthe der Menschen, und das in ihnen herrschende Princip stammte aus der Tiefe der Individuen. Ist nun wirklich eine Revolution eingetreten, so ist sie eine innere gewesen, eine Umwälzung im Gemüthe der Menschen. Dann aber ist in uns ein neues Princip hervorgebrochen und hat das alte vernichtet; dann ist es diese innere Revolution gewesen, welche die äussere Revolution hervorgebracht hat.

Unter dem Donner der Kanonen und dem Dröhnen der Sturmglocke hat Niemand an der Wirklichkeit der Revolution gezweifelt; wir sind daher dess gewiss, dass eine Revolution eingetreten ist. Dann aber tragen wir auch die Gewissheit in uns, dass ein neues geistiges Princip in uns hervorgebrochen, das der alten Zeit vernichtet ist, und ein neues Princip seine Herrschaft angetreten hat. Diese Ueberzeugung hat uns die Macht der Ereignisse aufgedrängt; sie ist unser Ausgangspunct.

Sind wir dessen aber gewiss, so tragen wir den Gegensatz der alten und der neuen Zeit, und ihre entgegengesetzten Principe in uns. Das Princip der neuen Zeit steht unmittelbar neben dem der alten Zeit, und ist in seiner Wirksamkeit durch das der alten Zeit bedingt. In uns findet dasselbe Verhältniss statt, wie ausser uns. Die geistigen Gebilde, welche der vollendete geschichtliche Zeitraum auf uns vererbt hat, — sein Staat, seine bürgerliche Gesellschaft,

seine Wissenschaft, — sind von dem geistigen Principe desselben durchdrungen worden. Die lebendigen Individuen haben diese Durchdringung bewirkt, weil alle geschichtlichen Gebilde — der Staat, die bürgerliche Gesellschaft, die Sprache u. s. f. — nur durch die Individuen sind, und in dem vollendeten Zeitraume das Princip desselben geherrscht hat. Diese haben in der Wissenschaft dieses Zeitraumes das Princip desselben sich klar gemacht, und dadurch ein Bewusstsein desselben erlangt. In dieser erkennen wir daher das Princip der alten Zeit ebenfalls mit Klarheit.

Die Wissenschaft der alten Zeit ist die Philosophie. Ihr Princip durchzieht alle geschichtlichen Gebilde der alten Zeit, denn es hat, bewusst oder unbewusst, alle Individuen damals in ihren Handlungen bestimmt. — Die Philosophie beruht auf dem Glauben der Individuen an eine allgemeine, gleiche, einfache Vernunft aller Menschen. Das Wesen der Vernunft besteht aber in der Reflexion, d. h. in dem syllogistischen Verbinden von Begriffen — in einem Verbinden, dessen Ausgangs- und Endpunct Ein, in einem flectirten Worte ausgeprägter Begriff ist, welcher die Stelle des Prädicats in einem Satze einnimmt. Jeder Reitz eines Sinnesnerven wird von dem Philosophen unmittelbar auf einen sprachlich ausgeprägten Begriff reducirt, gleich als ob der sprachlich ausgeprägte Begriff seiner Volkssprache dem Sinnesreitze congruent wäre. Er behauptet nicht nur die Identität der Dinge und der Begriffe, sondern sogar die Absolutheit der Begriffe, welche er als absolutes Maass an die Individuen legt. Nach ihm giebt es überhaupt nur Begriffe, und was nicht Begriff ist, ist für ihn garnicht. Die Welt ist ihm ein Begriffssystem, auf welches er alle seine Erfahrungen zurückführt. Für ihn kann es daher nichts geben, was nicht Begriff wäre, und sich nicht auf einen sprachlich ausgeprägten Begriff zurückführen liesse. Für ihn kann es darum etwas principiell Neues in der Geschichte garnicht geben, weil er nicht ahndet, dass es eine Geschichte giebt, in welcher ganz andere Mächte, als seine Begriffe herrschen, in welcher die Ereignisse nach ganz anderen Gesetzen erfolgen, als nach seinen logischen Kategorien. Was eine Revolution ist, woher

sie kommt, welches Princip in ihr wirkt, kann er daher garnicht fassen, weil sie in seinem Begriffssysteme nicht verzeichnet ist. Ihm bleibt daher nichts übrig, als es der Geschichte ins Gesicht zu läugnen, dass im März dieses Jahres eine Revolution eingetreten ist. Wir aber sind dessen gewiss, wir haben die unerschütterliche Ueberzeugung, dass das Princip der Philosophie, welches in dem Staate, in der Gesellschaft, in der Wissenschaft der alten Zeit herrschte, durch die Revolution vernichtet worden ist, dass ein neues, schöpferisches Princip zur Herrschaft gekommen ist, und nach Gestaltung ringt.

Aber das neue Princip, welches in der Revolution hervorgebrochen ist, steht mit dem der Philosophie in der engsten Verbindung. Es wandte sich gegen die Gebilde der alten Zeit, gegen ihren Staat, gegen ihre Gesellschaft, gegen ihre Wissenschaft; es will selbst schaffen, aber seine Schöpfungen sind durch diese Gebilde bedingt, weil beide Principe einen gleichen Boden haben. Dieser gleiche Boden ist in seinem Grunde die lebendige Individualität. Das, was dem Bewusstsein unserer Zeitgenossen gegenwärtig ist, sind die von der alten Zeit uns vererbten Voraussetzungen der Philosophen. Ihr Denken ist noch ein philosophisches, denn das Princip der Philosophie herrschte in dem Bewusstsein des ehrlichen Landmanns, welcher seinen Acker niemals verliess, wie in dem des gelehrten Philosophen, selbst in dem des Empirikers, trotzdem dass er mit aller Kraft sich von den philosophischen Illusionen zu befreien suchte. Die Aenderung, welche die Revolution hervorgebracht hat, besteht zunächst nur darin, dass unser Vertrauen zu dem philosophischen Principe dahin ist. Das Vertrauen aber ist dahin, weil der neue Geist in den Individuen zur Herrsshaft gekommen ist. Diese Herrschaft kann aber für die Individuen nur dann eine schöpferische werden, wenn der neue Geist in ihr Bewusstsein eintritt, und in ihm der Philosophie Herr wird. — Die Philosophie herrscht aber in den Individuen durch die Schärfe ihrer begrifflichen Bestimmtheit. Daher kann der neue Geist nur dann der Philosophie Herr werden, wenn er sich in uns eine Wissenschaft schafft, welche nicht nur der begrifflichen Bestimmtheit der Philosophie gleichkommt, sondern sie noch übertrifft.

Denn das philosophische Princip ist es eben, hinter welches wir kommen müssen. Unsere Gegenwart, welche durch das philosophische Princip bedingt ist, fordert eine neue Wissenschaft, welche von dem Principe geschaffen ist, welches durch die Revolution zur Herrschaft gekommen ist. Es fordert es die Geschichte unseres Volkes, denn wir selbst, mit unserer Wissenschaft, sind organische Glieder unseres Volkes.

Wir Einzelne, wie die Völker der Weltgeschichte, sind organischer Process. Wir vermögen nicht unseren Lebensorganen einen Stillstand zu gebieten, den Rhythmus z. B. unseres pulsirenden Herzens willkührlich aufzuheben; wir können daher auch nicht ohne alle äusserlich gestaltende Thätigkeit sein. Ebenso ist es mit dem Volksleben. Nachdem die Revolution die Formen des alten Staates, der alten Gesellschaft geknickt hat, steht es uns nicht frei, in einem formlosen Zustande, etwa auf einer *tabula rasa* zu leben, sondern wir müssen in Formen leben. Und sollen diese Haltbarkeit haben, so müssen sie aus dem neuen Geiste heraus, von seiner Wissenschaft geschaffen werden. Gehen wir aber mit der Weisheit der alten Zeit, mit der Philosophie, an die Erbauung neuer Formen, so construiren wir aus einem Principe, welches in uns allen Halt verloren hat; wir machen Voraussetzungen, welche ganz in der Luft schweben. Darauf gegründete Gebilde müssen aber, wenn sie auf Individuen angewendet werden, in denen ein anderes geistiges Princip herrscht, nothwendig neue Revolutionen hervorrufen. Noch schlimmer aber würde es uns gehen, wenn wir das Princip der alten Zeit mit dem Principe der neuen Zeit begrifflich zusammenkoppelten, und ein solches *juste milieu* praktisch ausführen wollten; — dann würden wir nur die Anarchie stabil machen. Denn geschichtliche, im Leben der Völker zeitweilig herrschende Principe lassen sich einmal nicht vermitteln. Geschichtliche Principe muss man entweder vernichten, oder sich ihnen rückhaltslos hingeben. Erhaben über jeden principiellen Gegensatz steht nur der Erzeuger geschichtlicher Principe, — das lebendige Individuum. Wie aus ihm das neue geschichtliche Princip hervorbricht, so kann es auch das alte in sich

vernichten, sich mit ganzer Kraft in das neue hineinwerfen, es sich zum Bewusstsein bringen, und dem gemäss handeln.

Vertrauen wir daher unserer guten, uns gegebenen *deutschen Individualität*, treten wir mit ihr an die Revolution hinan, und versuchen es, ob der in uns lebendige neue Geist uns ein Verständniss seiner selbst eröffnet.

Wir treten *beobachtend* an die *Revolution* hinan, und fragen: *welche Erscheinungen zeigt sie uns?*

Die *Revolution* ist *urplötzlich* eingetreten. Mitten in der äusserlich tiefsten Ruhe, in einer Zeit, wo Jeder eher alles andere, als ein solches Ereigniss vermuthete, ergriff es, wie ein elektrischer Schlag, die Individuen und trieb sie zu den gewaltigsten Thaten.

Die Individuen handelten mit einer unerhörten *Energie*. Handlungen wurden vollbracht, Resultate erreicht, wie sie im gewöhnlichen Laufe der Dinge nicht vorkommen. Nur das unmittelbare Wirken der elementaren Volkskraft macht solche Erscheinungen erklärlich.

Unter den Individuen herrschte eine vollkommene *Einmüthigkeit*. In der Nacht vom 18ten zum 19ten März gab es in der Bevölkerung Berlins nur Einen Willen, nur Ein Ziel; von Parteien war nicht die Rede. Ich habe Männer, welche sich bald nachher als die entschiedensten Anhänger der alten Zeit zeigten, ausrufen hören: das ist ein Gottesgericht. Und ähnliche Erscheinungen hat man an anderen Orten beobachtet.

Charakteristisch aber war die *Bewusstlosigkeit*, mit welcher das neue Princip in den Individuen wirkte. Von einem Handeln nach einem klar gedachten Plane, von einem Abwägen der Mittel und des Zweckes, von einem Nachdenken über die Gründe dafür oder dawider, war nicht die Rede. Es herrschte eine vollkommene Abwesenheit aller Reflexion. Dem widerspricht jedoch keineswegs, dass das in den Individuen wirkende neue Princip sie gerade gegen die Formen und Institute richtete, in welchen das Princip der alten Zeit am schärfsten und consequentesten durchgeführt war. Die Individuen handelten nie vollkommener ihrer weltgeschichtlichen

Mission gemäss, als in dem Augenblicke, wo sie ohne alle Reflexion handelten.

Aber die Bewusstlosigkeit, mit welcher die Individuen handelten, macht es uns unmöglich, von ihnen etwas über die Natur des neuen Principes zu erfahren. Wir fragen daher weiter: wie ist von den Zeitgenossen die Revolution aufgefasst worden? — Die verschiedenen Auffassungsweisen derselben lassen sich etwa darauf zurückführen, dass die Lösung von drei Fragen von uns gefordert werde, die Lösung der politischen, der socialen und der nationalen Frage.

Die politische Frage, sagt man, beziehe sich auf die Reorganisation des Staates. Da es nun aber sehr verschiedene Staaten und Staatsprincipe giebt, so müssen wir fragen: Von welchem Staate ist denn die Rede? und aus welchem Principe will man denn den Staat aufbauen? Auf diese Frage erhalten wir aber keine Antwort; müssen es daher selbst zu ermitteln suchen. — Als die französische Revolution von 1789 eintrat, versuchte man einen neuen Staat zu gründen; aber das Princip, von dem man ausging, war das des alten Staates, des Absolutismus; der Staat, welchen man construirte, war principiell der alte. Der Unterschied war nur der, dass der Staat nicht mehr den Vortheil eines Einzelnen und seiner Günstlinge bezweckte, sondern den einer Geldaristokratie, des Spiessbürgerthums. Der Inhalt dieser Revolution ist also nichts weiter gewesen, als das Emporkommen des Spiessbürgerthums im Staate des Absolutismus. Die Grundsätze, welche viele Staatskünstler gegenwärtig der Begründung des Staates zu Grunde legen wollen, sind grossentheils von den Franzosen erborgt, beruhen also ebenfalls auf dem Principe des alten Staates.

Was mit der socialen Frage gemeint sei, ist zur Zeit noch sehr unklar. Dass das Verhältniss von Mensch zu Mensch neu geordnet werden müsse, das weiss man wohl; auch weiss man, dass dies vorzugsweise von den Arbeitern gefordert wird, welche einen Schutz der Arbeit gegen die Macht des Capitals verlangen. Aber welche neue gesellschaftliche Ordnung diesen Forderungen genügen könne, welches

Princip in ihr herrschen müsse, das weiss man nicht. Daher kommt es auch, dass die Wortführer der alten gesellschaftlichen Ordnung diese Frage für eine unlösliche halten. Und sie haben in ihrer Art Recht, denn mit philosophischer Weisheit ist sie nicht zu lösen. Aber sie sind den Beweis schuldig geblieben, dass das Ende ihrer Weisheit das Ende alles Wissens ist. Andere wollen die Frage durch Theorien lösen, denen das Princip der alten Zeit, das philosophische, zu Grunde gelegt worden ist. So gut gemeint diese Theorien auch sind, so unausführbar sind sie, weil sie sich nicht auf die Gesinnung der Individuen stützen, sondern auf abstracte Hypothesen.

Auch die nationale Frage wird nur sehr oberflächlich gefasst. Man versteht darunter die Errichtung einer deutschen Einheit durch Einrichtungen, welche auf dem Principe des Absolutismus, des Polizeistaates, beruhen. Ob dies das Ziel der grossen Erhebung des deutschen Volkes ist, ist mehr als zweifelhaft.

Fragen wir uns nun, ob wir aus dieser Auffassung der Gegenwart und ihrer Forderungen etwas über das neue Princip erfahren, so müssen wir mit einem entschiedenen Nein antworten. Dass die grosse Bewegung der Gegenwart auf keine ausschliessliche Bevorrechtung des Spiessbürgerthums gerichtet ist, dass man keine deutsche Einheit will, mit den Formen des alten Polizeistaates — das liegt auf der Hand; und in der Auffassung der socialen Frage spricht sich die Ahndung wenigstens aus, dass es auf ein Weiteres abgesehen ist, denn das Verhältniss von Mensch zu Mensch kann nur geändert werden durch die Schöpfung eines principiell Neuen, nie Dagewesenen. Wegen der Unklarheit und Oberflächlichkeit, mit welcher jede Frage für sich gefasst wird, erscheinen auch alle drei ganz beziehungslos neben einander. Von einem inneren, nothwendigen Zusammenhange der politischen, der socialen und der nationalen Frage ist nicht die Rede. Man ahndet es nicht einmal, dass die Staatsform von den socialen Beziehungen der Menschen zu einander abhängt, dass diese durch die Nationalität der Individuen nothwendig bedingt sind, — dass mithin die Lösung der politischen und der socialen Frage durch die

nationale bedingt ist. Daraus folgt aber für uns, dass wir durch diese Auffassung der Forderungen der Gegenwart zu keiner Einsicht in das geistige Princip der neuen Zeit gelangen.

Dennoch aber, — wenn wir obige Beobachtungen über die Erscheinungen der Revolution mit gewissen anderen Erfahrungen combiniren, — drängt sich uns eine bestimmte Ueberzeugung auf über die Natur des neuen Geistes. Die revolutionäre Bewegung hält sich innerhalb der Völkergrenzen, und zeigt unter den durch gleiche Sprache und Sitte verbundenen Individuen eine gewisse Gleichartigkeit, namentlich ein Streben nach einer äusseren Darstellung des inneren Einheitsbewusstseins. Die Bewegung strebt entschieden dem landsmannschaftlichen Particularismus entgegen und nach einer Einheit der Nation. Diese Erscheinung weist darauf hin, dass die Bewegung eine nationale ist, und der in ihr waltende Geist der deutsche Volksgeist ist. — Diese Ueberzeugung wird durch eine andere Erscheinung bestätigt. Die revolutionäre Bewegung ist überall erst dann zum Stehen gekommen, wenn gesetzlich festgestellt worden war, dass die neue Ordnung aus einer Betheiligung des ganzen Volkes hervorgehen solle. In wessen Adern Deutsches Blut rollt, der ist berufen, zu der Begründung der neuen Ordnung mitzuwirken. Die Gesammtheit der Volksgenossen macht aber das Volk, und das in diesem lebendige Princip ist der deutsche Volksgeist. Wir sind daher wohl berechtigt, den neuen Geist, welcher in der Revolution hervorgebrochen ist, für den ureigenen Geist des deutschen Volkes zu halten.

Der deutsche Volksgeist ist das Constante in der Geschichte des deutschen Volkes. Was unser Volk geschichtlich geschaffen hat, ist von ihm und durch ihn vollbracht worden. Aber bisher hat er seine Kraft vorzüglich dadurch bewährt, dass er die staatlichen, socialen Institutionen, überhaupt die geistigen Gebilde anderer Völker, namentlich der grossen Culturvölker des Alterthums, der Römer und der Hellenen, aufgenommen, sich in sie hineingelebt, sie geistig durchdrungen, und so diesen todten Gebilden durch sein Leben neues Leben eingehaucht hat. Es ist dies die lange Erzie-

hungsperiode des deutschen Volkes, welche mit der Revolution dieses Jahres ihr Ende erreicht hat.

Die geistigen Gebilde der Römer und der Hellenen sind aus dem eigenthümlichen Volksgeiste dieser Völker hervorgegangen. Werden sie nun auf ein anders geartetes Volk, wie es die Germanen sind, übertragen, so lasten sie als ein fremder Körper auf einem anderen Organismus, und werden beständige Reitze für den eigenthümlichen Geist des Volkes, sich dagegen aufzulehnen. Revolutionen müssen daher bei germanischen Völkern so lange eintreten, als der Druck dieser fremden Gebilde fortdauert, und können erst dann aufhören, wenn diese Völker das Fremde ausgeschieden, und sich Formen geschaffen haben, welche ihrem ureigenen Geiste gemäss sind. Revolutionen liegen also nach Gottes Rathschluss auf dem geschichtlichen Wege des deutschen Volkes.

Schon mehrere Male hat der deutsche Volksgeist sich energisch gegen jene fremden Gebilde erhoben; hat aber bis jetzt noch nicht ihrer Herr werden, und neue, seinem Geiste gemässe Formen schaffen können. Der Grund hiervon ist der, dass es ihm bisher an einer Wissenschaft gefehlt hat, welche volksthümliche Unterschiede in gleichartigen Formen zu erkennen, das Fremde vom Einheimischen zu trennen, das Princip des Fremden zu erforschen, und ihre eigenen Erkenntnisse ins Volksleben überzuführen versteht. Zwar zeigt jede solche Erhebung der Germanen das Streben nach diesem Ziele, aber seine Befriedigung hat es noch nicht erhalten. Jede nationale Erhebung der Germanen hat eine solche Befriedigung vorbereitet, indem sie die Begründung und Entwickelung der Wissenschaft bewirkte, welche eine Befriedigung gewähren kann. Aber erst die jüngste Erhebung des deutschen Volkes zu Anfang dieses Jahrhunderts, welche sich in den Freiheitskriegen von 1813 und 1814 so ruhmvoll bewährt hat, hat sie entstehen lassen; die Revolution des Jahres 1848 hat sie an ihre Pflicht gegen das Volk gemahnt: Es ist die historische Empirie.

Die historische Empirie ist aber nur eine einzelne Wissenschaft unter den anderen empirischen Wissenschaften, und hängt mit ihnen geschichtlich zusammen. — Empiri-

sche Wissenschaft giebt es unter den Völkern germanischen Stammes seit langer Zeit; aber ihr Ursprung, wie jeder bedeutende Fortschritt fällt mit einer nationalen Erhebung der Völker zusammen, und zeigt, dass sie durch den ureigenen Geist der Germanen gefordert wird. Die Anfänge der Empirie unter den Germanen gehen bis in das Reformationszeitalter hinauf; die empirische Physik beginnt in dem Zeitalter der englischen Revolution; die empirische Naturgeschichte und Chemie in der grossen Werkstatt der französischen Revolution, im 18ten Jahrhunderte; die historische Empirie verdankt ihren Ursprung der nationalen Bewegung des deutschen Volkes zu Anfang dieses Jahrhunderts.

Die historische Empirie ist seitdem erstarkt, und wie auf dem Gebiete des Staates und der Gesellschaft, die Revolution dieses Jahres es angekündigt hat, dass das Princip der alten Zeit vernichtet ist, und ein neues Princip, der deutsche Volksgeist, seine Herrschaft angetreten hat, so hat auch auf dem Gebiete der Wissenschaft die Revolution das Zeichen gegeben, dass die Zeit gekommen ist, wo die von dem deutschen Volksgeiste erzeugte historische Empirie zur Herrschaft kommt.

Wir, die lebendigen Individuen, sind es, in denen die Revolution sich vollzogen hat; wir tragen daher, wie das Princip der alten Zeit und seine Wissenschaft, die Philosophie, — so auch das Princip der neuen Zeit, und die historische Empirie in uns. Die Methode der historischen Empirie war es, nach der wir verfuhren, als wir an die Revolution hinantraten, ihre Erscheinungen beobachteten, und darauf Combinationen gründeten. Durch ihre Methode haben wir gefunden, dass es der deutsche Volksgeist ist, welcher in der Revolution hervorgebrochen ist. Durch die Entdeckungen der historischen Empirie wissen wir es, dass das deutsche Volk sich schon mehrmals gegen die in sein Leben eingedrungenen Gebilde fremder Volksgeister erhoben hat; kurz alle unsere geschichtlichen Angaben haben wir aus ihr entnommen. Die historische Empirie bestimmte uns also vom Anfange unserer Untersuchung an, als wir uns die Revolution und unser Verhältniss zu ihr klar zu machen suchten.

Die historische Empirie ist aber nicht etwa das blosse Princip einer neuen Wissenschaft, sondern eine eigene ins Bewusstsein getretene Wissenschaft. Ihr Princip, welches durch die Revolution dieses Jahres zur Herrschaft gekommen ist, hat daher nicht nur das Princip der alten Zeit, und der in ihr herrschenden Wissenschaft, der Philosophie, vernichtet, sondern auch die in unserem Bewusstsein neben der historischen Empirie stehende Philosophie. Denn durch die Revolution dieses Jahres ist das Princip der historischen Empirie, der deutsche Volksgeist, zur Herrschaft gekommen; dadurch wird es für die historische Empirie zur unabweislichen Nothwendigkeit, im klaren Bewusstsein die Philosophie aufzulösen. Und diese Auflösung ist der Inhalt des vorliegenden Werkes. Die Methode, durch welche ich sie auflöse, ist die historische Kritik; der feste Boden, von dem aus ich sie auflöse, sind die Resultate der historischen Hermeneutik.

Indem ich die Philosophie durch die historische Empirie auflöse, thue ich nur das, was die historische Empirie von Anfang an erstrebt hat. Die Geburtsstätte der historischen Empirie im Anfange dieses Jahrhunderts ist durch einen Bruch mit der Philosophie bezeichnet. Geniale Männer, die Schöpfer der historischen Empirie, sagten sich los von den Voraussetzungen der Philosophen, und gingen im Vertrauen auf ihre gute deutsche Natur an die Erforschung der Geschichte. So mussten sie damals verfahren, als die historische Empirie noch auf keine Resultate ihrer Hermeneutik sich stützen konnte. Jetzt aber, wo die historische Empirie gross und stark geworden ist, wo ihre Resultate so umfassend geworden sind, dass sie den Entdeckungen der naturwissenschaftlichen Empirie die Hand reichen, so dass für die Absolutheit der Philosophie gar kein Platz mehr ist, — jetzt wird aus der Flucht vor der Philosophie ein Angriff auf dieselbe, sie wird von ihr aufgelöst.

Die Auflösung der Philosophie durch die historische Empirie fällt aber mit der Revolution dieses Jahres zusammen, und ist erst die im Bewusstsein vollzogene Revolution. Sie ist daher nur Eine der Erscheinungen, in denen die

geschichtliche Krisis sich offenbart, und zwar diejenige, welche uns eine Einsicht in die Tiefe der Revolution eröffnet.

Die Auflösung der Philosophie ist nicht die Folge eines willkührlichen Entschlusses eines Einzelnen, sondern durch die geschichtliche Entwickelung unserer Wissenschaft bedingt. Die historische Empirie, welche sie auflöst, ist ferner ein Erzeugniss des ureigenen Geistes unseres Volkes, entsprossen aus einem Hervorbrechen desselben, welches nach weltgeschichtlichem Gesetze erfolgen musste. Die historische Empirie löst daher die Philosophie ebenfalls nach weltgeschichtlichem Gesetze auf, und ihre Auflösung gehört zur Mission unseres Volkes, ist daher durch die Oekonomie der Weltgeschichte bedingt.

Daraus folgt aber, dass die Revolution längst vorbereitet war, ehe sie im März dieses Jahres ausbrach. Die Auflösung der Philosophie war damals ebenfalls längst vorbereitet. Von dem vorliegenden Werke war der erste Band bereits ganz, der zweite Band grossentheils für den Druck vorbereitet; der erste Band war auch schon theilweise gedruckt. Die Abfassung dieses Werkes fällt daher grossentheils noch vor die revolutionäre Krisis. Darum trägt es auch noch theilweise das Gepräge der alten Zeit an sich, obwohl es ganz aus dem Geiste der neuen Zeit entsprossen ist.

Jedes Erzeugniss unseres Geistes ist das Product eines organischen Processes. Auf diesen wirken alle Eindrücke, welche das Individuum von aussen erhält, und zeigen sich am Producte dieses organischen Processes. In den Tagen des Absolutismus, welcher bei jeder unserer Bewegungen uns seine Fesseln vorhielt, konnte sich Niemand der dumpfen Stimmung, welche ein solches Princip erzeugte, der Gedanken, welche die Zeitgenossen bewegten, erwehren. Diese Stimmung musste sich in dem Werke nothwendig abspiegeln, die Zeitvorstellungen bedingten ein Eingehen auf dieselben. — Darum schien es mir unmittelbar nach der Revolution nothwendig, das Werk unter den Eindrücken der neuen Zeit umzuarbeiten. Aber nur kurze Zeit waren Alle des neuen Geistes voll, hatten sie die Ueberzeugung, dass eine principiell neue Ordnung der Dinge begründet werden müsse. Je mehr wir uns aber von

dem März dieses Jahres entfernten, eine Reorganisation des Lebens begannen, desto mehr tauchten die Gedanken der alten Zeit wieder auf, und es zeigte sich, welche Gewalt sie über die Zeitgenossen noch ausübten. Da zeigte es sich, dass eine neue Ordnung der Dinge dem deutschen Volke nur errungen werden könne, wenn die neue, nationale Wissenschaft, die alte, angelernte Wissenschaft auflöste, wenn die Revolution, welche auf der Strasse durchgekämpft war, welche im Gemüthe der Individuen sich vollzogen hatte, auch in ihr Bewusstsein eintrat. Das erstrebte dieses Werk; konnte aber nur dann dies Ziel erreichen, wenn es als ein treues Abbild der Revolution, welche sich selbst gemacht hat, beide Momente, das der alten, uud das der neuen Zeit, an sich hatte. Nur dann liess sich das Hervorbrechen des neuen Geistes genau beobachten, nur dann konnte es eine klare Einsicht in die Tiefe der Revolution gewähren. Ich gebe es daher unverändert, in seiner ursprünglichen Form.

Die Auflösung der Philosophie ist aber nur der Anfang, womit die historische Empirie die Erfüllung ihrer Pflichten gegen das deutsche Volk, ihre nationale Mission, beginnt. Sie bereitet sich durch diese negative Thätigkeit im Bewusstsein der Zeitgenossen erst den Boden für ihre eigenen Gebilde. Die Auflösung ist keinesweges ihr letzter Zweck; dieser ist: dem deutschen Volke neue Lebensformen zu schaffen, welche dem ureigenen Geiste desselben gemäss sind. — Hervorgegangen aus einer nationalen Erhebung des deutschen Volkes, hat die historische Empirie von Anfang an die Richtung auf das Volksleben gehabt. Zu jener Zeit der nationalen Erhebung traten gewaltige Forderungen des Volkes hervor, im Wesentlichen dieselben, vor denen wir jetzt stehen. Damals wurden die Forderungen des Volkes nicht befriedigt, weniger wegen des bösen Willens derjenigen, in deren Händen die Entscheidung lag, als wegen der Unfähigkeit der Wissenschaft, die Zeit zu verstehen, und die Forderungen des Volkes zu befriedigen. Damals verpfändete die historische Empirie ihre Ehre, die Forderungen des Volkes zu befriedigen, sobald die Zeit erfüllet wäre. — Jetzt kündet es die Revolution des Jahres 1848 an, dass die Zeit

erfüllet ist, dass die historische Empirie ihr Wort einzulösen hat. Indem sie nun die Philosophie auflöst, beweist sie, dass sie entschlossen ist, Wort zu halten, und dem deutschen Volke zu neuen Lebensformen zu verhelfen.

Die geschichtlichen Bedingungen unserer Gegenwart sind aber von der Art, dass wir den Forderungen des Volkes Genüge thun müssen. — Die Fragen, vor denen wir jetzt stehen, sind, wenn man sie in ihrer Wurzel, im Principe, erfasst, dieselben, an deren Lösung bereits zwei Völker germanischen Stammes ihren Witz vergeblich versucht haben, die Engländer im 17ten, die Franzosen im 18ten Jahrhunderte. Dass die von ihnen eingesetzten Staats- und Gesellschaftsformen keine Aenderungen des Principes enthalten, dass die grossen in ihren Revolutionen auftauchenden Fragen nicht gelöst worden sind, hat die Februar-Revolution dieses Jahres in Frankreich gezeigt, das wird eine englische Revolution zeigen. So sind denn diese grossen Fragen unerledigt auf uns gekommen. — Wir Deutsche sind aber die Triarier in diesen grossen nationalen Erhebungen, an denen es ist, sie zu lösen. Wir müssen sie lösen, denn hinter uns steht kein anderes Volk germanischen Stammes, auf welches wir uns verlassen könnten. Die Lösung dieser Fragen ist für uns eine Frage um unsere geschichtliche Existenz.

Wir können sie aber auch lösen. Der Deutsche hat noch ein lebendiges Gefühl für die Leiden und Freuden des Volksgenossen, in ihm lebt noch eine nationale Sittlichkeit, die Grundbedingung jeder dauernden, gesellschaftlichen Ordnung. Bei ihm ist mit dieser Tiefe des Gemüthes die grösste Klarheit des Verstandes verbunden. — Wir Deutsche haben die Stammsitze unserer Ahnen bewahrt, und leben noch unter denselben Naturverhältnissen, wie sie. Uns tönt in der Sprache unseres Volkes noch der Geist unserer Ahnen entgegen, der sie geschaffen hat. Wir haben die Gebilde römischen und hellenischen Volksgeistes am gründlichsten verarbeitet, und darüber die angeborene Productivität unseres Volkes nicht verloren. Unsere ganze Geschichte bezeugt uns die geistige Kraft unseres Volkes. Unsere Vorfahren haben die grossen Ge-

gensätze des Mittelalters als die Vorkämpfer durchgekämpft. Unsere Vorfahren haben in der Reformation das neue Rom entscheidend getroffen, wie unsere Urväter in der Völkerwanderung das alte Rom zertreten haben. Unsere Vorfahren haben in der Sage von der Wiederkehr des grossen Hohenstaufen, Friedrich des Rothbart, die Erwartung ausgesprochen, dass ihre Nachkommen ihrer würdig sein würden. Bewähren wir, dass wir die Söhne solcher Väter sind.

Berlin den 20ten October
1848.

Der Verfasser.

Inhalt des ersten Bandes.

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Fichte's erste philosophische Periode.

Einleitung.

I.

1. Es ist in unsern Tagen öfters gesagt worden, dass in der Philosophie auf Fichte zurückzugehen sei. Man könnte daraus schliessen, dass in der Gegenwart des deutschen Volks geistige Kräfte thätig sind, welche in einer inneren Wahlverwandtschaft mit Fichte stehen, und welche, da Fichte ein organisches Glied seiner Zeit ist, auf einen innern Zusammenhang unserer Zeit mit der Fichte's hindeuteten.

Die von Fichte oft wiederholte Klage, dass seine Zeit ihn nicht verstehe, und dass es noch lange dauern würde, bis man ihn ganz verstände, bestätigt diese Deutung insofern, als sie darauf hinweist dass in Fichte's Schriften ein geistiges Moment enthalten ist, welches nach seiner Meinung seinen Zeitgenossen nicht, wohl aber der Nachwelt zugänglich war. Es wäre daher wohl möglich, dass dies verborgene geistige Moment in unserer Gegenwart empfänglicheren Boden gefunden, Einzelne ergriffen, und zu der Aeusserung getrieben hätte: es muss auf Fichte zurückgegangen werden.

Allein Aeusserungen Einzelner in der Gegenwart, einzelne Aeusserungen Fichte's in der Vergangenheit berechtigen weder, bei Fichte eine Hindeutung auf unsere Zeit, noch in unserer Zeit das Bewusstsein eines lebendigen geistigen Zusammenhanges mit seiner Zeit anzunehmen. Jene Aeusserungen könnten ja rein in der Individualität der Einzelnen begründet sein, ein objectives Verhältniss gar nicht anzeigen.

2. Von grösserem Gewicht würde es sein, wenn in einer bestimmten Erscheinung der Gegenwart das Bewusstsein einer

allgemeineren geistigen Beziehung zu Fichte hervorträte. Eine solche Erscheinung giebt es — es ist die Herausgabe von Fichte's sämmtlichen Werken 1845—1846, denn sie deutet darauf hin, dass in weiten Kreisen ein geistiges Interesse für Fichte erwacht ist. Dies ist jedoch zunächst nur eine individuelle Deutung einer gegebenen Erscheinung; ob sie richtig ist, lässt sich erst aus dem Inhalte der Fichte'schen Schriften und einer Vergleichung derselben mit den geistigen Kräften, welche unsere Zeit bewegen, ermitteln. Hier aber entsteht sogleich die Frage: Wie sollen wir an jenen Inhalt gelangen, welcher die geistige Anziehungskraft ausübt, wie sollen wir die geistigen Kräfte auffinden, welche unsere Zeit bewegen? Wir stehen in einer geschichtlich scharf bestimmten Zeit; sind uns in dieser Zeit nicht schon Beziehungen zu Fichte und seiner Zeit gegeben, so würden wir wohl vergeblich uns bemühen, solche zu schaffen. Unsere ganze Thätigkeit muss daher darauf gehen, uns der factisch gegebenen Beziehungen bewusst zu werden. Darum nehmen wir das Erscheinen einer Gesammtausgabe von Fichte's Werken zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung.

3. Unsere Gegenwart ist von der Zeit Fichte's noch nicht so entfernt, dass die geschichtlichen Bedingungen unsers Lebens von denjenigen seiner Zeit wesentlich verschieden wären. Die Principien, welche eine Zeit beherrschen, verändern sich nicht so schnell, dass in vierzig bis funfzig Jahren das veraltet und uns entfremdet wäre, was damals die Zeit bewegte. Es giebt Principien, welche Jahrtausende hindurch die Welt beherrschen, und trotz der scheinbaren Differenz ihrer äussern Erscheinung dieselben bleiben, und bestimmend auf viele Generationen wirken. Freilich ist dies nicht bei allen geschichtlichen Principien, und zu allen Zeiten in gleichem Maasse der Fall; es kommt auf den Character einer Zeit an, ob sie einen nachhaltigen oder einen schnell vorübergehenden Einfluss auf die Nachwelt hat.— Fichte's Leben fällt aber gerade in eine Zeit von solcher geschichtlichen Bedeutung, wie sie kaum jedes Jahrtausend Ein Mal aufzuweisen hat, sie fällt in die Zeit der nationalen Bewegung, die vielleicht die grösste gewesen ist, welche die Germanischen

Völker seit der Völkerwanderung erlebt haben. Solche geschichtlichen Ereignisse stellen der Nachwelt gleichsam das Problem, welches sie zu lösen hat, denn nicht gleich bei seinem Eintritt wird der ganze Inhalt desselben den Zeitgenossen klar. Jede Generation begreift davon, soviel sie vermag, bildet ihre Lebensformen ihrer Einsicht gemäss, und überlässt den Nachkommen noch genug des Unbegriffenen und Ungelösten.

In eine solche Zeit fällt Fichte's Leben; er ist ein organisches Glied derselben; ihn verstehen heisst daher die geschichtlichen Bedingungen des eigenen Lebens verstehen.

4. Ein Verständniss Fichte's wird aber durch die Gesammtausgabe seiner Werke erst möglich, denn bisher waren uns nur Fragmente seines innern geistigen Lebens bekannt, welche erst durch die hier gewährte Mittheilung von bisher noch ungedruckten Arbeiten sich zu einem lebendigen Ganzen verbinden und uns den Mann als geschichtliches Individuum kennen lehren.

Diese Gesammtausgabe giebt uns schon Beziehungen zwischen seiner Zeit und unserer Gegenwart. Sie ist aus der Denk- und Anschauungsweise unserer Zeit heraus gemacht worden, sie trägt den Charakter derselben an sich, und ist ein Document ihres Geistes. Finden wir daher, dass die ihr zu Grunde liegende Ansicht sich ebenfalls bei J. G. Fichte findet, so erhellt, dass in diesem Punkte noch keine Differenz eingetreten ist, und Fichte's Denkweise als Maass für die Gegenwart gelten kann.

Schon äusserlich zeigt diese Ausgabe, dass sie für Gelehrte, nicht für einen grösseren Leserkreis bestimmt ist. Sie ist voluminös, enthält möglichst vollständig alles, was Fichte geschrieben hat, stellt das dem Inhalte nach Gleichartige zusammen, so dass sie zum Nachschlagen bequem ist. Sie ist für Leute gemacht, denen es um ein Wissen zu thun ist, nicht für einen grössern Leserkreis, welcher in einer gewissen Richtung angeregt sein will. — Es ist dies characteristisch für unsere Zeit, denn es zeigt sich darin eine scharfe Sonderung von Gelehrten und Ungelehrten, ein unsere Zeit beherrschender Gegensatz. Der Gedankenkreis,

in welchem der Gelehrte lebt, gilt für einen dem Ungelehrten durchaus fremden, um welchen sich dieser auch nicht kümmert; und die Lebensfragen des Tages, welche das ganze Interesse des Ungelehrten in Anspruch nehmen, liegen dem Gelehrten wieder so fern, dass dieser es für eine Herabwürdigung ansehen würde, wenn man ihm zumuthete, sich darauf einzulassen.

Es sind ferner die Werke eines Philosophen für Philosophen herausgegeben. Der Herausgeber hat die Ueberzeugung, dass die Philosophie Fichte's als Philosophie noch ihren Leserkreis findet, und täuscht sich darin nicht. Es geht daraus hervor, dass der Glaube an die Voraussetzungen der Philosophie, dieser bestimmten geschichtlichen Erscheinung, noch besteht, und viele unserer Zeitgenossen beherrscht.

Es sind ferner die Werke eines früheren Philosophen für die Gegenwart wieder herausgegeben; es fragt sich also, wie sich ein Philosoph der Gegenwart das Verhältniss eines früheren Philosophen zu dieser Gegenwart denkt? Allen Philosophen ist die Versicherung eigen, dass sie die absolute Wahrheit lehren; für jede Zeit enthält daher ihre Philosophie die absolute Wahrheit. Um die absolute Wahrheit in Empfang zu nehmen, studirt man nicht die Werke eines früheren Philosophen, sondern die eines gegenwärtigen. Werden aber dennoch die Werke eines früheren Philosophen wieder herausgegeben, so deutet dies darauf hin, dass das Geschlecht, für welches sie herausgegeben werden, auch ein historisches Interesse hat. Denn die Philosophie des früheren Philosophen kann nur das Interesse in Anspruch nehmen, welches sie als Moment in der Geschichte der Philosophie verdient.

Dieselben Momente, den Gegensatz des Gelehrten und Ungelehrten, den Glauben an die philosophischen Voraussetzungen, die Beziehung zu seinen Zeitgenossen, also ein historisches Interesse, finden wir bei J. G. Fichte.

Er setzt den Gegensatz von Gelehrten und Ungelehrten nicht nur als einen geschichtlichen voraus, sondern construirt ihn auch philosophisch. Er glaubt unerschütterlich an die absolute Wahrheit seiner Philosophie. Er nimmt thätigen Antheil an der Geschichte seines Volkes.

5. Fichte glaubt an die Absolutheit seiner Philosophie; dennoch sind gerade seine Werke geeignet, den Glauben an die philosophische Absolutheit wankend zu machen. Fichte hat die Wissenschaftslehre, welche die absolute Wahrheit enthält, allein fünf Mal oder vielmehr zehn Mal in sehr verschiedener Form behandelt. Wenn wir nun auch wirklich an die absolute Wahrheit der Philosophie glauben wollen, so fragt es sich doch, wie wir diese von den verschiedenen Formen, in welche er sie hüllt, ausscheiden sollen? Das einzige Mittel, um zu seinen Gedanken zu gelangen, sind seine uns vorliegenden Werke; es fragt sich daher: wie gelangen wir durch diese zu seinen Gedanken?

6. Wir leben in einer geistig tief bewegten Zeit. Gedanken, Wünsche der mannigfaltigsten Art bewegen das deutsche Volk und werden mit stets steigender Leidenschaft geltend gemacht. Die alten Palliativmittel des Einschläferns, des Ertödtens durch die lange Weile, des Verweisens auf die bestehenden Formen, welche einmal so seien und unabänderlich so bleiben müssten, sind verbraucht, und haben keine Wirkung mehr. Dagegen zeigt sich Missbehagen mit den alten Formen, welche hier und da und an allen Orten drücken, welche selbst von ihren Vertretern nicht mehr verstanden, und daher oft ganz verkehrt angewendet werden. Mit Macht drängt sich die Individualität hervor, will Raum haben für ihre Thätigkeit, will wirken, schaffen und sich ausleben. Die Schranken, welche sich diesem inneren Drange entgegenstellen, werden lästig bis zur Unerträglichkeit, und reizen die kräftigen Individualitäten an ihnen ihre Kraft zu versuchen, zu erproben, wer stärker ist, sie oder jene Schranken. Theorien aller Art tauchen auf, und verschwinden, um jenen Thatendrang zu befriedigen, dem unbestimmten Sehnen einen Inhalt zu geben. — Fassen wir alle diese Erscheinungen zusammen, so erhellt, dass der deutsche Volksgeist in besonderer Thätigkeit ist, dass ein neues Lebensfeuer das deutsche Volk durchzuckt.

Diese Erscheinungen sind aber noch jung, sie lassen sich höchstens bis 1840 zurückverfolgen. Die ihr vorangehende Epoche ist ganz anders geartet, es ist das Restaurationszeitalter, und das in ihr herrschende Princip hat in der

Gegenwart noch das Uebergewicht. Der Character des Restaurationszeitalters ist von der Art, dass er unter allen wissenschaftlichen Formen in der Philosophie seinen vollendetsten Ausdruck findet. Hegel ist es gewesen, welcher in seiner Philosophie ihr einen adäquaten Ausdruck gegeben hat: seine Philosophie spricht das Princip der Restauration aus.

7. Wollen wir nun durch Fichte's Werke zu seinen Gedanken gelangen, so müssen wir aus der Intelligenz unserer Zeit das Mittel sie zu verstehen nehmen, denn wir stehen einmal in unserer Gegenwart, und können diesen Ausgangspunkt nicht ändern. Es entsteht für uns die Frage, ob die Hegel'sche Philosophie uns das Mittel geben soll, durch Fichte's Werke zu seinen Gedanken zu gelangen?

Die Hegel'sche Philosophie giebt uns, wenn wir der Versicherung des Philosophen glauben, ein solches Mittel. Hegel, wie alle Philosophen, versichert uns, dass alle Menschen mit einer allgemeinen, gleichen, einfachen Vernunft begabt seien, und dass sie vermittelst dieser Vernunft einander verständen. Vermittelst dieser Vernunft verständen wir auch Fichte, da er nothwendig mit einer solchen Vernunft begabt gewesen sei. Um jedoch das, was Fichte aus seiner Vernunft heraus gedacht und geschrieben habe, richtig zu verstehen, müsse man, fordert der Philosoph, die Vernunft selbst richtig verstehen. Dieses Verständniss aber erlange man durch das Studium der Hegel'schen Philosophie. Hegels Philosophie ist nämlich absolut, wie jede Philosophie, Hegel meint, wie jeder Philosoph, dass die ganze Weltgeschichte dazu dagewesen sei, um ihn, diesen bestimmten Philosophen hervorzubringen; er meint, wie jeder Philosoph, dass seine Philosophie das Maass der Wahrheit sei; er meint, wie jeder Philosoph, dass das Studium der Philosophie eines früheren Philosophen nur insofern Interesse habe, als man ermittele, wie sie sich zu dem Maass aller Wahrheit, zur eigenen Philosophie, verhalte.

Nehmen wir also das Mittel an, welches uns die Hegel'sche Philosophie zum Verständniss Fichte's bietet, so geben wir uns zugleich allen Voraussetzungen des Philosophen hin. Dies dürfen wir aber nicht, da die Restaurationsepoche vorbei ist, da ein neues Leben dem deutschen Volke aufgegangen ist.

Die Hegel'sche Philosophie ist der adäquate Ausdruck des Restaurationszeitalters, welches für uns ein vergangenes ist, für die Hegel'sche Philosophie aber Bedingung war. Die Völker Germanischen Stammes, im Privatleben erstarrt, durch die Aufklärung des 18ten Jahrhunderts innerlich ausgesogen und geistig abgetrieben, waren durch die Französiche Revolution plötzlich auf die Bühne der Weltgeschichte gerufen worden. Die Geschichte trat mit ungeheuern Anforderungen an diese Völker, verlangte von ihnen eine Thatkraft, eine Beharrlichkeit, welche sie sich selbst nicht zugetrauet hatten. Sie haben dem Ruf der Geschichte entsprochen. Allein war es zu verwundern, wenn die an solche Spannung nicht Gewöhnten den ersten Augenblick, wo der Dämon der Revolution sie Athem schöpfen liess, ergriffen, und aus Einem Munde: Ruhe, Ruhe, schrieen, Ruhe, um den überreizten Nerven Erholung zu gönnen? — Eine solche Zeit der Abspannung war wie geschaffen für die Hegel'sche Philosophie, und Hegel für sie, um ihr ein entsprechendes Denksystem zu machen, die Hegel'sche Philosophie hat dieser Zeit aus dem Herzen gesprochen. Die grossen, geschichtlichen Gegensätze, welche alle Kräfte der Völker in Spannung versetzt hatten, wurden in Phrasen verwandelt, gesetzt und durch Dialektik wieder aufgelöst, — das war eine Philosophie für diese Zeit. Man brauchte weder Hand noch Fuss zu rühren, und konnte doch die Weltgeschichte regieren; man schickte seine Kategorien hinaus und liess diese die Angelegenheiten der Völker besorgen. Die geschichtlichen Gegensätze waren so weich und fügsam geworden, dass man sie mit einer Phrase, ohne hinter dem Ofen hervorzukriechen, ausgleichen konnte. Rührte sich ein Ungläubiger an der Allmacht philosophischer Kategorien, welcher die geschichtlichen Gegensätze für etwas zäher hielt, so hiess es: Siehe, diese politische Partei ist die Phrase, jene Partei die Phrase, durch wenige Syllogismen kehre ich die eine Prase in die andere um — folglich sind die Gegensätze ausgeglichen, und stören uns in unserer Ruhe nicht. Denn es versteht sich von selbst, dass der Begriff, und nur der Begriff ist; was an den geschichtlichen Gegensätzen nicht Begriff ist, ist gar nicht, ist blosser Schein, ist nichts, warum der Philosoph sich vom Stuhle rührt. — Für eine

Epoche, wie sie in der Germanischen Welt bald nach 1814 eintrat, war dies die richtige Philosophie, sie sang den schlafenden Völkern das Wiegenlied. Sie ist geschichtlich bedingt, ein nothwendiges Moment auf dem Wege, welchen die Germanischen Völker wandeln, Gottlob aber ein vergängliches.

8. Die Schläfer waren Deutsche, von der aussaugenden Kraft der Aufklärung wohl afficirt und ermüdet, allein in dem innersten Lebenskeime ihrer Nationalität nicht ergriffen, sie waren stark genug, um auch eine solche Probe zu bestehen. Sie wurden daher von der nationalen Aufregung, welche sie zu Anfang dieses Jahrhunderts ergriff, wohl ermüdet, allein die Ermüdung war eine vorübergehende, ein Schlaf, auf welchen ein Erwachen folgte, und diente vielmehr zur Kräftigung ihres nationalen Lebensprincips. Denn während die Völker schliefen, wachten Einzelne, welche von der nationalen Bewegung des deutschen Volkes ergriffen, das Volksthümliche selbst zum Gegenstande ihres Nachdenkens und ihrer Forschung machten. Dass es eine deutsche Nationalität giebt, das wusste man, denn man hatte es in sich erlebt; sie hatte sich in der That bewährt, und lebte in der Gesinnung fort.

Allein: was ist der Inhalt dieser Gesinnung? was ist ein Volk? — Das wusste Niemand zu sagen, und darum musste erst eine Wissenschaft geschaffen werden, welche dies ermittelte. — Dass ein Volk nicht eine durch einen Staatsvertrag verbundene Gesellschaft ist, wie die vom 18ten Jahrhundert ererbte philosophische Weisheit lehrte, das hatte man factisch erfahren. Allein was ein Volk sei, das wusste man nicht. Diese Frage wurde daher das Problem, welches sich die aus der nationalen Bewegung des deutschen Volkes erwachsende Wissenschaft stellte. Da sie, wie die Naturwissenschaften bei all' ihren Untersuchungen, von dem Process der Sinneswahrnehmung, vom Quellenlesen ausgeht, so nenne ich sie, wegen der Gleichheit des Princips, historische Empirie. — Was ist ein Volk? Diese Frage hat alle Kritiker seit Niebuhr beschäftigt. Wie verschiedenartig auch die Objecte äusserlich sind, mit welchen die historischen Kritiker sich beschäftigen, wie scheinbar fern sie auch dem Leben des deutschen Volkes liegen; so ist doch das

allen gemein, dass sie das Volksthümliche in den geschichtlichen Erscheinungen zu ermitteln suchen. Dieser Kern aller kritischen Untersuchungen dieser Zeit hat keinesweges allen Kritikern mit gleicher Klarheit vorgeschwebt, ist einigen sogar ganz entgangen; allein jetzt, wo die Resultate ihrer Forschungen als geistige Errungenschaft des deutschen Volkes vor uns liegen, lässt sich dies in ihnen erkennen und nachweisen.

Hervorgegangen aus dem geschichtlichen Leben des deutschen Volkes, kann die historische Empirie ihren Ursprung nicht verläugnen; sie ist durch ihren Ursprung mit dem Leben des deutschen Volkes verwachsen und gehört zu demselben; sie kann ihren Zusammenhang mit demselben wohl auf einige Zeit vergessen, aber nicht verlieren.

Andrerseits kann das deutsche Volk das geistige Gebilde seines eigenen geschichtlichen Lebens nicht von sich stossen. Denn einmal hindurchgegangen durch die allgemeine nationale Bewegung kann es nicht anders erwachen, als zu nationalem Leben, und muss auf diesem Boden mit den historischen Empirikern zusammentreffen. Tritt aber beim deutschen Volke ein Erwachen ein — und wenn nicht alle Zeichen trügen, so ist es seit 1840 eingetreten — so steht es vor demselben Problem, welches die historischen Empiriker etwa 30 Jahre früher zum Gegenstand ihrer Forschung machten, es tritt dies Problem in sehr bestimmten, unmittelbar aus dem Leben genommenen Fragen auf, und das Volk bedarf einer nationalen Wissenschaft, einer Wissenschaft, welche auf seine bestimmten Fragen bestimmt antworten kann, welche die Dinge aufzufassen versteht, wie sie sind, und weiss, was Noth thut. Es bedarf einer Wissenschaft, welche ihm sagt — nicht, was der beste Staat, der Idealstaat ist, es nicht mit philosophischen Phantomen nasführt — sondern was ein deutscher Staat ist, und wie man zu ihm unter den gegebenen geschichtlichen Bedingungen gelangt.

9. Nur auf diese nationale Wissenschaft dürfen wir uns stützen, um Fichte's Werke zu verstehen, wenn wir von dem neuen Geiste, welcher seit 1840 das deutsche Volk bewegt, ergriffen sind.

Dieselbe nationale Bewegung, welche zu Anfang dieses

Jahrhunderts der historischen Empirie ihren Ursprung gab, hat aber auch Fichte ergriffen. Er hat durch Wort und That bewiesen, dass er es in sich erfahren hatte, was es heisst, dem deutschen Volke anzugehören. Seine deutsch-nationale Gesinnung, welche mit der historischen Empirie den gleichen Ursprung hat, setzt ihn mit unserer Gegenwart in Beziehung, sofern ihr nationaler Grundzug uns klar geworden ist, und nöthigt uns, ein Verständniss seiner Schriften uns durch die historische Empirie zu eröffnen.

Diese Nöthigung beruht zwar auf der individuellen Ueberzeugung, dass das Wesen der gegenwärtigen Bewegung eine nationale ist, allein die individuelle Ueberzeugung ist hier auch entscheidend. Ob sie dies auch objectiv ist, ob die Erscheinungen der Gegenwart ein Erwachen des deutschen Volkes zu nationalem Leben andeuten, darüber kann erst die kommende Geschichte unseres Volkes ein objectiv begründetes Urtheil fällen. Daraus darf aber gar nicht mit den Philosophen gefolgert werden, man müsse also abwarten, was die Zukunft bringt, und bis sie etwas bringt, ruhig die Hände in den Schooss legen; denn bei dieser Methode wird die Zukunft nichts bringen. Der Empiriker wenigstens darf diese Methode nicht anwenden, sondern er hat durch Beobachtung der Erscheinungen der Gegenwart sich eine Ueberzeugung zu bilden, eine Ueberzeugung, bei der es sein Bewenden hat, die von keiner Dialektik angefressen wird, und aus dieser Ueberzeugung heraus zu handeln. Ob die Ueberzeugung richtig war, weiss er zwar nicht a priori, läugnet es auch, dass irgend Jemand darüber etwas a priori wisse, braucht es auch gar nicht zu wissen, denn nicht Er, sondern Gott schreibt der Geschichte ihre Gesetze vor; er weiss nur, dass bei allen lebendigen Völkern auf diesem Wege Geschichte geworden ist, und in der gewordenen Geschichte sich Gesetze a posteriori erkennen lassen, lebt also der Hoffnung, dass es auch in Zukunft so bleiben wird, und Gott die Weltregierung nicht an die Menschen und ihre Einfälle abtreten wird. Der historische Empiriker handelt also frisch weg aus seiner Ueberzeugung heraus, und überlässt der Zukunft die Entscheidung, ob und wie weit sie richtig war. — Die Art

seines Handelns ist aber bedingt durch die Art seiner Beschäftigung. Er erforscht die Vergangenheit, und kann daher nur von dieser seiner Thätigkeit aus in die Geschichte seiner Zeit eingreifen. Es giebt für ihn zunächst kein anderes Mittel die nationale Gesinnung zu beleben, als dies, dass er das Hervorbrechen deutsch-nationaler Gesinnung, wie es sich zu Anfang dieses Jahrhunderts beim deutschen Volke zugetragen hat, in das Bewusstsein zurückruft, und es der Gegenwart als Spiegel vorhält. —

10. Nun aber ist Fichte auch Philosoph, setzt den Gegensatz von Gelehrten und Ungelehrten als absoluten voraus, und baut ein vollständiges philosophisches System auf. Zwar macht er jenen Gegensatz selbst zum Gegenstand seiner Speculation, sucht ihn philosophisch zu vermitteln, allein erst als das Bewusstsein deutscher Nationalität in ihm hervorbricht, erkennt er in der gleichen nationalen Gesinnung die höhere Einheit. Als Philosoph konnte er diese höhere Einheit nicht entdecken, denn es ist characteristische Eigenschaft aller Philosophen, dass ihnen das Bewusstsein volksthümlicher Bestimmtheit und Volkseinheit fehlt. Jeder Philosoph steigt vom Individuum unmittelbar zur Gattung Mensch auf; das dazwischen liegende Mittelglied, das Volk, bemerkt er nicht. Und doch liegt in diesem Mittelgliede gerade das treibende Princip des geschichtlichen Fortschritts. Nur die Völker haben Geschichte, denn nur die Volksgenossen stehen mit einander in einem lebendigen, organischen Processe, die Individuen als Menschen stehen mit einander in gar keinem geistigen Verhältnisse, weil es keine Formen giebt, in denen es sich ausdrücken liesse. Sprache haben nur Völker, die Gattung Mensch hat keine Sprache; alle die feinern Beziehungen zwischen Individuen, welche in der Sprache einen Ausdruck finden, sind durch Volkssprachen bedingt. Ebenso ist es mit den Religionen; jede Religion hat ein volksthümliches Gepräge, und selbst das Christenthum hat von den Juden nicht anders, als Jüdischer Nationalität gemäss aufgefasst werden können; hat von den Hellenen mit Hellenischer, von den Römern mit Römischer Nationalität erfasst werden müssen. Jedes dieser Völker hat es mit der Form behangen, welche die

Beschränktheit seiner Nationalität forderte, und wir Germanen können es ebenfalls nicht anders erfassen, als uns gegeben ist, es zu erfassen. Nicht anders ist es mit dem Staat, der Kunst, der ganzen Litteratur und Sitte: sie erscheinen nur in volksthümlich bestimmten Formen, und ohne diese erscheinen sie weder, noch sind sie.

Von seiner nationalen Bestimmtheit weiss aber der Philosoph nichts, und diese Bewusstlosigkeit über seinen Zusammenhang mit seinem Volke bedingt die Philosophie. Als Philosoph theilt Fichte mit allen Philosophen die Illusion, dass das Individuum unmittelbar zur Gattung Mensch aufsteigt; freilich aber hängt er mit seinen Volksgenossen der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft durch die gleiche Nationalität, und die nationalen Formen seines Volkes zusammen. Das, was uns factisch mit Fichte gemein ist, ist also die gleiche Nationalität, sie ist uns, wie ihm gegeben, und daher das erste Band, welches uns mit ihm verbindet. —

In dem Augenblick, wo das deutsche Volk zu nationalem Leben erwacht, darf der erste deutsch-nationale Heros ihm nicht fehlen. Denn ein Volk ist nicht nur dadurch gross, dass es grosse Männer hervorbringt, sondern auch dadurch, dass es ihr Andenken sich lebendig erhält. Grosse Männer, in denen der Volksgeist sich in höherer und reinerer Form ausprägt, fördern nicht allein durch ihr unmittelbares Eingreifen das Volksleben, sondern sie wirken noch lange nach ihrem Tode durch das Andenken, welches sie im Gedächtniss der Nachkommen sich erringen, fort. Die Nachkommen aber ehren sich selbst, indem sie ihr Andenken bewahren. In ihnen schaut das Volk sein eigenes Selbst an, und wird sich seiner geschichtlichen Bestimmung bewusst. Sie erfüllen den Geist der Späteren mit kühnem Thatendurst, erwecken die schlummernde Kraft, und treiben sie fort auf der Bahn der weltgeschichtlichen Mission ihres Volkes, denn die Urtypen eines Volksgeistes sind die treibenden Momente der Geschichte. Das reine Gepräge nationaler Gesinnung ist es, welches uns zu Fichte's Schriften hinzieht.

11. Wie sollen wir aber zu diesem Gepräge deutscher Nationalität gelangen? Fichte lebt für uns nur noch in sei-

nen Werken. Durch diese müssen wir an den Mann gelangen, es frägt sich also, wie Fichte's Werke zwischen uns und ihm eine Beziehung vermitteln.

Dass wir diese Beziehung nicht in der Voraussetzung aller Philosophen, derzufolge alle Welt mit Vernunft begabt ist, suchen dürfen, ergiebt sich schon aus dem Vorhergehenden. Denn giebt es eine Allerweltsvernunft, so muss es auch eine Allerweltssprache geben. Wir erhalten nicht durch Denken Kunde von den Gedanken des Andern, sondern durch Sprechen. Kein Philosoph hat sich auch auf das Denken allein verlassen, sondern hat das Sprechen mit zu Hülfe genommen. Was ein Philosoph gedacht hat, erfahren wir nur durch das, was er gesagt hat. Der Philosoph redet aber, wie jeder andere Mensch, irgend eine Volkssprache, keine Vernunftsprache, oder Allerweltssprache, und zwar aus dem treffenden Grunde, weil es eine solche nicht giebt. Wenn es keine Allerweltssprache giebt, so giebt es auch keine Allerweltsvernunft, das ist ein sehr einfacher Schluss; ist man aber Philosoph, so ist man unfähig ihn zu machen. Wollte ein Empiriker auf Grund des philosophischen Signalements sich umsehen, wie er wohl die allgemeine, gleiche, einfache Vernunft entdeckte, der würde sicherlich vergeblich suchen, denn ein solches Etwas findet sich nirgends. Daher können wir durch die hypothetische Vernunft auch Fichte's Werke nicht verstehen; wir müssen vielmehr von einem factisch gegebenen Bande zwischen uns und Fichte ausgehen, einem Bande, welches in seinen Werken erhalten ist.

Ein solches Band giebt es für uns und ihn, es ist die von seinen und unsern Vorfahren ererbte deutsche Sprache, deren Verständniss ihm, wie uns gegeben ist.

12. Die deutsche Sprache, in welcher Fichte's Werke abgefasst sind, ist keineswegs ein von ihm zur Objectivirung seines geistigen Innern Gemachtes, sondern sie ist ein von den Vorfahren Ererbtes. Sie ist mit ihrem Wortschatze, mit ihren grammatischen Gesetzen, mit ihrer ganzen Litteratur, in welcher sie geschichtlich erscheint, ererbt. Jedem Deutschen dient sie, sein geistiges Inneres zu objectiviren, es in ihr niederzulegen, und ihr einzuprägen; sie nimmt die geistige Ein-

wirkung jedes Volksgenossen auf, trägt sie weiter, und wird so das Band, welches die Zeitgenossen mit einander, die früheren Generationen mit den spätern verknüpft. Als ererbtes Band, mit einem bestimmten Gesetz, gehört sie einer bestimmten Sprachart an, welche man mit einem gemeinsamen Namen Flexionssprachen nennen kann, zum Unterschiede von den einsilbigen und den ganze Silbenmassen agglutinirenden. Als geistiges Band der Deutschen trägt sie das Gepräge eines bestimmten Volkscharacters an sich. Die Sprache, in welcher Fichte schreibt, ist ein Gebilde des deutschen Volkes, denn verlorne einzelne Individuen schaffen keine Sprache, dies vermögen nur Völker. Jedes einzelne Individuum verändert die überlieferte Sprache, indem es ihr das Gepräge seiner Individualität aufdrückt. Doch die Thätigkeit des Individuums ist durch bestimmte ihm gesetzte Schranken eingeengt, denn das Product, welches durch die dauernde Bearbeitung der sprachlichen Tradition durch die Volksgenossen hervorgebracht wird, sind die in der Sprache erscheinenden Gesetze, und das volksthümliche Gepräge; die sprachbildende Thätigkeit der Volksgenossen ist daher beschränkt durch die Sprachart und durch die Volksthümlichkeit der Individuen. Für die geistige Entwicklung des einzelnen Volksgenossen ist die sprachliche Ueberlieferung der Vorfahren Bedingung seiner geistigen Ausbildung, und bestimmend für seine productive Thätigkeit. Jedes einzelne Individuum leiht sie sich zu seinen Zwecken, legt seine Individualität hinein, ohne dass die sprachliche Form in diesem Inhalt aufginge, und von ihm erschöpft würde. Ihre Gesetze, ihr Sprachschatz, ihre geistigen Gebilde sind unabhängig von dem Gebrauch des Einzelnen, denn sie sind vom ganzen Volke geschaffen, und enthalten das dem Volke für sein geschichtliches Leben gesetzte Problem, an welchem die frühesten, wie die spätesten Generationen für ihre geistige Strebsamkeit Nahrung finden. Der Gebrauch der Sprache durch die Volksgenossen ist daher ein fortwährendes Entdecken, je mehr der Einzelne seine Sprache versteht, desto mehr schreitet seine geistige Entwicklung vor, niemals wird sie aber von der Einsicht des Einzelnen erschöpft. Er legt in seine Worte so viel geistigen Gehalt hinein, als ihm

in's Bewusstsein getreten ist; daher liegt in den von ihm ausgesprochenen Worten stets noch ein Ueberschuss über das von dem einzelnen Individuum Erkannte und Gedachte, und da das Individuum nothwendig den Gesetzen seiner Volkssprache gemäss reden muss, so erhellt, dass das Ueberschiessende diesen Gesetzen gemäss ist, wir also, soweit wir es uns zum Bewusstsein bringen, eine Einsicht in das Wesen dieser Sprache gewinnen, zugleich aber auch ermitteln, ob dem, was dem Redenden in's Bewusstsein getreten war, eine sprachliche Voraussetzung zum Grunde lag. Beruhen also die Gedanken eines Individuums auf sprachlichen Voraussetzungen, so müssen diese in seiner Rede ausgedrückt sein, und sind durch eine tiefere Einsicht in die Natur dieser Volkssprache zu ermitteln.

13. Durch die deutsche Sprache wollen wir uns zu Fichte, dem deutschen Manne in Beziehung setzen. — Fichte ist aber nicht bloss factisch mit deutscher Nationalität begabt, sondern dies Bewusstsein tritt bei ihm auch unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen ein. Als ihn 1806 und 1813 die von der Französischen Revolution eingeleitete grosse nationale Bewegung der Germanischen Völker ergriff, wurde er sich seines organischen Zusammenhanges mit dem deutschen Volke bewusst. Nicht immer hatte er dieses Bewusstsein, sondern unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen brach es hervor. Es brach hervor, denn Fichte war Philosoph, und ihm fehlte als solchem das nationale Einheitsbewustsein.

Gelingt es uns, den Process dieses Durchbruchs mit der Klarheit zu erkennen, dass wir genau den Punkt angeben können, wo Fichte's philosophisches Bewusstsein von dem deutsch-nationalen verdrängt wird, so haben wir den Punkt in der Geschichte unseres Volkes gefunden, wo das Erwachen desselben zu nationalem Leben eintritt, und die Philosophie zu Ende geht.

Das Erwachen eines Volkes zu nationalem Leben trägt die Keime seiner ganzen kommenden Geschichte in sich; die feinsten Fäden, an denen sein Volksgeist hängt, sind hier in Bewegung, und diese muss jeder in sich beleben, welcher an dem Nationalleben seines Volkes thätigen Antheil nehmen will,

zumal der Gesetzgeber, welcher aus diesem Volksgeiste heraus nationale Lebensformen schaffen soll. Ist es daher wahr, dass die Bewegung unserer Gegenwart in ihrem tiefsten Grunde eine nationale ist, dass das deutsche Volk zu nationalem Leben erwacht, und sich anschickt, seiner Volksthümlichkeit gemäss sich sein Haus zu bauen, so muss es seine nationale Gesinnung in sich beleben, es muss den Process des Durchbruchs deutscher Nationalität kennen.

Finden wir aber den Punkt, wo bei einem unserer Volksgenossen das philosophische Bewusstsein von einem Höheren, dem Volksbewusstsein, verdrängt wird, so erhellt, dass wir die Grenze der Philosophie entdeckt haben. Denn eine Philosophie, welche eine Grenze hat, einem Höheren weichen muss, der fehlt ein wesentliches Kriterium aller Philosophie, die Absolutheit. Eine Philosophie, welche nicht mehr absolut ist, ist gar keine Philosophie mehr, und wir haben zu untersuchen, was sie in Wirklichkeit ist, wenn sie nicht absolut ist. Denn ihre geschichtliche Existenz kann der Empiriker ihr nicht bestreiten.

Weisen wir nun nach, dass die Philosophie nicht absolut ist, entziehen wir ihr dies wesentliche Kriterium, so lösen wir sie auf, und dies ist die andere Seite der gegenwärtigen Untersuchung. Unsere Gegenwart wird, trotz des sich regenden deutschen Volksgeistes noch vielfach von philosophischen Voraussetzungen beherrscht, ja sein schwaches Hervortreten liegt grossentheils darin, dass er von den philosophischen Illusionen niedergehalten wird; die Auflösung der Philosophie befreit ihn daher von einer drückenden Last, indem sie uns selbst von Vorurtheilen befreit, welche unsere Nationalität verhüllen.

14. Die Art und Weise dieser Auflösung ist durch unsere factische Beziehung zu Fichte bedingt. Wir wollen zu dem deutschen Manne in Beziehung treten, wir wollen sehen, wie er die philosophische Binde los wird, welche seine Augen verhüllt. Seine Werke liegen in deutscher Sprache vor uns, deren Verständniss ihm wie uns gegeben ist. Die Werke Fichte's sagen uns nichts, wenn wir es nicht aus ihnen herauslesen, es fragt sich also: wie sollen wir es aus ihnen herauslesen?

Die deutsche Nationalität Fichte's versteht Niemand, dem sie nicht gegeben ist; Niemand bringt sie sich zum Bewusstsein, der nicht in sich ein Bewusstsein seiner deutschen Nationalität hat. Wir würden uns vergeblich bemühen, in Fichte's Werken deutsch-nationale Gesinnung zu entdecken, wenn sie uns nicht angeboren wäre; wir würden kein Bewusstsein derselben in uns erzeugen können, wenn wir nicht in einer Zeit lebten, wo der Drang zu nationalem Leben sich im ganzen deutschen Volke zeigt.

Wir würden das Hervorbrechen deutscher Nationalität aus Fichte's Werken nicht nachweisen können, wenn die Wissenschaft der Gegenwart uns nicht die Mittel dazu böte. Durch die Sprache wollen wir an den Mann, daher ist es die Sprachwissenschaft unserer Zeit, welche uns die Mittel zur Untersuchung giebt. Sie muss uns in den Stand setzen, sein deutsch-nationales Denken von seinem philosophischen Denken zu scheiden. Sie ist aber auch das Mittel, um die sprachlichen Voraussetzungen der Philosophie zu entdecken.

Der Erfolg dieser Untersuchungen ist also durch die Resultate der vergleichenden Sprachforschung bedingt, und vor Allem durch die tiefe Einsicht in das Wesen der Sprache, welche uns Wilhelm von Humboldt eröffnet hat.

Die vergleichende Sprachforschung ist aber nur ein Theil der historischen Empirie, welche erst im Verein mit den übrigen Gliedern derselben ihre volle Bedeutung und ihr rechtes Licht erhält. Sie muss verbunden werden mit der Erforschung der Mythen und geschichtlichen Religionen, der principiell unterschiedenen Rechtsbegriffe und Staatsformen, sowie der verschiedenen Kunstproductionen, mit der Ermittlung der Entwicklungsstufen der geschichtlichen Völker, der Beziehung der Völker zu einander, der eigentlichen Entwicklungsknoten der Weltgeschichte, kurz des ganzen geschichtlichen Processes. Es gehört dahin jede Form, in welcher geschichtliche Völker, Stämme, Horden den ihnen gegebenen Geist ausgeprägt haben. Alle hierauf bezüglichen mit kritischem Blick unternommenen Untersuchungen umfasst die historische Empirie, und ihre Resultate bedingen die gegenwärtige Untersuchung, soweit ich

vermocht habe, mich des Materials zu bemächtigen. Ob das mir bekannte Material ausreichend ist, muss sich an der vorliegenden Untersuchung selbst zeigen, denn gelingt es, mit demselben in Fichte's Werken die ihm selbst unbewusste Voraussetzung seiner Philosophie nachzuweisen, so hätte es in diesem Falle ausgereicht.

Wie die gleiche Sprache, und die Einsicht unserer Zeit in ihr Wesen, uns die sprachliche Voraussetzung der Fichte'schen Philosophie enthüllen soll, so muss sie uns auch belehren, ob bei Fichte neben dem philosophischen Princip noch ein anderes geistiges Princip sich zeigt, welches in deutsch-nationaler Gesinnung wurzelt.

15. Die Ermittlung des Deutsch-Nationalen ist uns Zweck, denn deutsche Volksthümlichkeit ist das Unvergängliche, so lange es Deutsche giebt; es ist der uns mit unserer physischen Existenz gesetzte Zweck, von dem wir nimmermehr loskommen können. Die Auflösung des philosophischen Princips bei Fichte ist nur mittelbar Zweck, nur darum, weil es dem freien Heraustreten deutsch-nationaler Gesinnung im Wege steht.

Von deutschen Eltern geboren sind wir Deutsche, mit deutscher Volksthümlichkeit begabt, weil deutsches Blut in unsern Adern rollt, wir werden niemals Chinesen oder Guarany, sondern sind Deutsche, wir mögen wollen oder nicht. Zufolge der Natur unserer Flexionssprache können wir allerdings sagen, wir seien keine Deutsche, sondern Menschen, wir können zur Begründung dieses Sagens auch eine Allerweltsvernunft creiren; allein die uns bei der Geburt einmal mitgegebene Nationalität werden wir darum doch nicht los, vernünftige Allerweltsmenschen werden wir doch nicht. Bei allem, was wir denken und thun, wirkt unsere Nationalität mit, und prägt sich den Producten unseres Denkens und Thuns ein; selbst die Reproduction einer fremden Weltanschauung ist nicht ohne Mitwirkung unserer Nationalität möglich.

16. Das Verhältniss des Philosophen und des Empirikers zur Nationalität ist aber ein entgegengesetztes.

Der Philosoph versichert, er sei nicht organisches Glied eines bestimmten Volkes, sondern er sei Mensch, die Gattung

selbst, er will etwas anderes sein, als er ist. Nichts desto weniger denkt und redet er, nicht in einer hypothetischen Vernunftsprache, sondern in seiner Volkssprache, er handelt in bestimmten Lebensverhältnissen, bestimmt durch die Sitte und durch die volksthümlichen Institute seines Volkes, er wird factisch durch seine Nationalität bestimmt, und dient ihr. Aber er dient ihr nur factisch, wird nur factisch von derselben bestimmt, sein Wille geht auf ganz etwas anderes, auf die Ausführung der philosophischen Theorie. Daher ist der Philosoph in beständigem Widerspruch mit sich selbst und mit dem Leben, er will das aus einer sogenannten Allerweltsvernunft hergeleitete Gedankensystem ausführen, befindet sich aber in der Unmöglichkeit, denn jedes vermittelnde Medium hat ein nationales Gepräge; das Leben, in welchem es ausgeführt werden soll, stösst es zurück, denn nur das Nationale reisst die Individuen fort; Theorie und Praxis, der Wille des Individuums und sein Thun stehen beim Philosophen in beständigem Widerspruch.

Anders ist es beim Empiriker. Das, was er will, ist das Nationale, die Mittel, deren er sich bedient, sind nationale, der Zweck seiner Thätigkeit ist das geschichtliche Leben seines Volkes. Der Empiriker weiss, dass es keine Allerweltssprache giebt, sondern dass er in seiner Volkssprache denken und reden lernt, und nur vermittelst ihrer so denkt und redet, wie er denkt und redet; er weiss, dass er in bestimmten, geschichtlich gewordenen Verhältnissen lebt, und dass er in seinem Thun durch dieselben bedingt wird; er weiss, dass er nur da, wo er das Nationale will, mit Nothwendigkeit auf die Zustimmung der Volksgenossen rechnen darf; er weiss, dass nur dies praktisch ausgeführt werden wird. Der Empiriker erhält also die Bestimmung seiner Thätigkeit vom Volksleben, das er zu beobachten hat, und für dessen feinste Regungen er sich einen Blick anschaffen muss; er ist nicht nur Lehrer, sondern eben so sehr Lernender, und sein Lehrmeister ist das Volk.

Der Philosoph hingegen ist stets Lehrmeister, denn er ist Depositarius der absoluten Wahrheit, er meistert das Volk mit seinen unpraktischen und unausführbaren Theorien, und ist verdriesslich, wenn es das Unausführbare nicht ausführen

will; er kommt niemals darauf, dass all' seine verunglückten praktischen Versuche durch seine Theorie veranlasst sind, sondern meint, dass nur der böse Wille der Ausführenden die Schuld trage. Der Empiriker fragt stets zuerst: was ist der Wille des Volkes, wohin treibt der Volksgeist? Nur um dies zu ermitteln, nur um sich einen Blick für das Volksthümliche zu erwerben, erforscht er die Vergangenheit; das letzte Ziel all' seines Studirens ist stets das gegenwärtige Leben seines Volks, und da dies sich in ganz bestimmten concreten Formen bewegt, die Praxis; das einzige Kriterium, dass eine von ihm aufgestellte Theorie wahr ist, ist ihm die Praxis, das Factum, dass sie das Volksleben gestaltet.

17. Der Volksgeist ist das Constante in der Geschichte eines Volkes. So mannigfach auch die Formen sind, an denen er sich offenbart, und denen er sein unvertilgbares Gepräge aufdrückt, so bestimmt und sich selbst gleich ist er. Er ist, was er ist, vom ersten Augenblicke an, wo ein Volksgenosse lebt, und ist in den einfachsten Geistesbildungen derselbe, als in den zusammengesetztesten. Durch die gleiche Volksthümlichkeit sind die Individuen jedes Zeitalters mit der ganzen Vergangenheit ihres Volkes verbunden, und der nationale Geisteshauch, welcher ihnen aus den geistigen Gebilden der Vorfahren entgegenweht, ist das belebende Princip ihrer eigenen schöpferischen Thätigkeit. Je klarer in den geistigen Productionen eines Volksgenossen der Volksgeist ausgeprägt ist, desto belebender sind sie für die Nachkommen, desto theurer ist ihnen der Mann, denn ihr innerstes Wesen spricht zu ihnen. Fichte als deutscher Mann, als nationaler Heros lebt in dem Gedächtnisse des deutschen Volkes so lange es ein deutsches Volk giebt. Fichte hat das Hervorbrechen deutscher Nationalität in sich erlebt, seine Schriften zeigen uns den Process dieses Durchbruchs.

Jahrhunderte lang hatte die Erziehung der Germanischen Völker, erst durch Römische, dann durch Hellenische Weltanschauung gedauert. Die Erziehungsinstitute waren allmählich zum drückenden Joch für den herangewachsenen und geistig erstarkten Zögling geworden, welcher kräftig an ihnen zu rütteln begann, um deutscher Weise, deutscher Gesinnung die

Bahn zu brechen. In Fichte's Lebenszeit fällt ein gewaltiges Hervorbrechen Germanischer Volksthümlichkeit, welches ihn nicht minder, als seine Zeitgenossen ergriffen hat. An ihm können wir dies Hervorbrechen am genauesten beobachten, da er streng darüber Buch geführt hat, und uns scharf die Grenze erkennen lässt, wo die von den Erziehern des deutschen Volkes überlieferte Weltanschauung aufhört, und deutschnationale anfängt. Fichte steht mitten auf der Grenze zweier principiell entgegengesetzter Zeitabschnitte im geschichtlichen Leben unseres Volkes; da, wo die Erziehung desselben durch die geistigen Gebilde des Römerthums und Hellenenthums anfhört, und es zu nationalem Leben erwacht. Der Mann, welcher an einer so entscheidenden Stelle in der Geschichte unseres Volkes steht, der uns eine klare Einsicht in dies Ereigniss gewährt, ist bedeutend für die Gegenwart, in welcher das deutsche Volk sich anschickt, die Früchte der Saat zu ernten, welche in jener Zeit ausgestreuet ist, und von der historischen Empirie zu hören erwartet, was sie ihm zu sagen weiss.

18. Fichte's deutsche Nationalität zeigt sich freilich auch an seiner Philosophie, allein an dieser können wir sie noch nicht nachweisen, weil zu diesem Nachweis ein Scheidungsprocess erforderlich ist, welcher noch nicht genügend vorbereitet ist. Um an Fichte's Philosophie das deutschnationale Element nachzuweisen, müssten wir schon wissen, was die Philosophie und vorzugsweise, was ihr Princip, die allgemeine, gleiche, einfache Vernunft aller Menschen ursprünglich ist, und wie dies ursprüngliche Princip die Umwandlungen erfahren hat, in der sie bei Fichte erscheint.

Dem Empiriker ist es zwar schon aus Analogie wahrscheinlich, dass die Philosophie bei einem bestimmten Volke geworden ist, dass sie das Gepräge seines Volksgeistes an sich trägt; er kann die Meinung hegen, dass das Princip der Philosophie ursprünglich die Form gewesen ist, in welcher jenes Volk zum Bewusstsein der Einheit seiner Sprache gekommen ist —, denn jede Sprache ist ein von Einem Princip beherrschtes Ganze, so dass die Erschütterung Eines Glie-

des das Ganze berührt. Dies Einheitsprincip tritt in bestimmter Form ins Bewusstsein, und da eine Sprache Leben und Wirklichkeit allein in ihrer Beziehung zu den lebendigen Individuen hat, so muss dies Einheitsprincip in das Individuum verlegt werden. Man kann auch wohl die Indicien auffinden, wie beim Absterben des Volksgeistes jenes Volkes aus dem Einheitsprincip seiner Sprache eine sogenannte Allerweltsvernunft wurde, als seine Sprache wirklich in einem beschränkten Sinne eine Allerweltssprache war: — allein das sind nur Meinungen; der Empiriker muss den stringenten Nachweis führen, dass dem so ist, nur auf einen solchen kann er bauen. Nur wenn wir die Philosophie in ihrem ursprünglichen nationalen Gepräge kennen, sind wir im Stande, ihre Germanische Reproduction damit zu vergleichen, das auszuscheiden, was Germanischer Volksgeist hinzugethan, was der ursprüngliche geliefert hat. Für eine solche Untersuchung ist aber noch nichts vorbereitet, wir müssen sie deshalb bei Seite liegen lassen.

19. Das, was zwischen Fichte und uns eine wesentliche geistige Beziehung setzt, ist der gleiche Volksgeist. Eben dieser verbindet uns auch mit der historischen Empirie, welche ihm ihren Ursprung verdankt. Er verbindet diese mit unserer geschichtlichen Gegenwart, indem er sie nöthigt, Wissenschaft und Leben, Theorie und Praxis zu vermitteln.

Wie verschieden gegenwärtig die Ansichten auch sein mögen über die Art, auf welche die schwebenden politischen, religiösen, socialen Fragen gelöst werden mögen: so steht doch so viel fest, dass sie nur auf volksthümlich deutsche Weise zu lösen sind. In welcher Art sich aber gegenwärtig unser deutscher Volksgeist praktisch bethätigen soll, das hängt von den geschichtlichen Bedingungen unseres gegenwärtigen Lebens ab, das heisst von der Natur der Lebensformen, welche wir von den Vorfahren überkommen haben, denn nur diese sind veränderlich, und der Einwirkung der individuellen Kraft zugänglich. An ihnen können wir zeigen, was unsere nationale Schöpferkraft vermag, sind aber in unserer Einwirkung von den Gesetzen abhängig, nach denen der geschichtliche Process fortschreitet.

Eine Angabe dessen, was die geschichtlichen Bedingungen unsers gegenwärtigen Lebens sind, erfordert eine ausführlichere Untersuchung; hier müssen wir uns auf die Momente beschränken, welche zur Zeit der Entstehung der historischen Empirie hervortraten.

Die gegenwärtigen Formen unsers Lebens, wie unseres Denkens sind unter der fast zweitausendjährigen Wechselwirkung unserer deutschen Volksthümlichkeit und einer fremden, für uns barbarischen Cultur entstanden. Die unter diesem Gegeneinanderwirken entstandenen Conglomerate, in denen sich entgegengesetzte Principien unablässig bekämpfen, sind der Boden, auf welchem wir stehen. Er besteht nicht bloss in Instituten, sondern auch in einer Denkweise, welche wir seit Jahrtausenden gelernt und gepflegt haben, in welche wir uns so eingelebt haben, dass sie fast allgemeine Gesinnung geworden ist. Diese angelernte, fremde Denkweise und Gesinnung hat zwar in den Jahren von 1789 bis 1814 eine heftige Erschütterung erfahren, allein fremde Weltanschauungen, welche so tief ins Volksleben gedrungen sind, legt man nicht so rasch ab, der gute Wille, deutsche Art und deutsche Gesinnung zu pflegen, reicht nicht aus, denn wenn wir auch die beste Absicht haben, das Fremde fahren zu lassen: es lässt uns nicht los. Ehe unsere Intelligenz nicht des Fremden Herr wird, es in jedem Falle sicher zu erkennen weiss, werden wir uns nicht davon befreien. Weltanschauungen, Nationalitäten zu scheiden, dies vermag nur die historische Empirie.

20. Mit welchem Erfolg sich gegen das Fremde ankämpfen lässt, ohne historische Empirie — darüber haben die Franzosen in ihrer Revolution uns ein warnendes Beispiel aufgestellt. Worauf es in der Nacht des 5ten August 1789 abgesehen war, lässt sich wohl erkennen; was die Franzosen aber zu erringen vermochten, zeigt der Code Napoleon und die Charte. — Die echt Germanischen Grundlagen der Feudalität waren durch Römisch-juristische Weltanschauung, deren Einfluss sich bis in die Zeiten Armins des Cheruskers verfolgen lässt, durch und durch vergiftet worden, und lasteten als fremder Körper mit schwerem Druck auf lebendigen Völkern. Gegen das Fremde, organisch nicht zu Verarbeitende, reagirte der

lebendige Organismus derselben; das Fremde, das Barbarische, das Todte wollte man treffen: — aber welches Mittels bediente man sich? Man decretirte: „Die Feudalität ist aufgehoben," man warf also die echt nationale Grundlage derselben mit der Römischen Entstellung zum Fenster hinaus. Ein praktischer Staatsmann würde schwerlich gegen solche Procedur etwas einzuwenden haben, wenn das Mittel zum Ziele führte; aber einen ganzen Bildungszustand durch ein Decret zu aboliren, ist ein so kolossales Unterfangen, dass es nur einer Zeit möglich ist, welche allen praktischen Blick verloren hat, in einer Welt der Chimäre lebt und eben erst anfängt, sich zu besinnen. — Wohin diese Methode führte, zeigte sich sehr bald. Man hatte tabula rasa gemacht. Aber auf tabula rasa können lebendige Menschen nicht leben. Der Mensch ist einmal mit einem Leibe versehen, erscheint in einer bestimmten Form, kann in keinem formlosen Zustande existiren; daher musste die tabula rasa wieder mit Formen erfüllt werden. Die französichen Gesetzgeber haben dafür gesorgt. Aber woher haben sie die Bausteine zu ihren Formen genommen? Dies zeigt sich an dem Product ihrer legislatorischen Weisheit, am Code Napoleon und an der Charte, denn die vermittelnden Versuche sind nur in Beziehung auf diese Resultate von Wichtigkeit. Dass die Grundansicht des Code die ganze Römisch-juristische Rechtsweisheit wieder ist, darin stimmen Freunde und Gegner desselben überein, und weichen nur in der Werthschätzung des Princips der Rechtsgleichheit, der Oeffentlichkeit und des in der Begeisterung der Revolutionszeit herausgearbeiteten Instituts der Geschworenen von einander ab. Mag man diese Errungenschaft so hoch anschlagen, wie man will, so erhellt doch, dass man das Princip nicht los geworden ist, dass Römisch-juristische Weltanschauung wieder auf einem anders gearteten Volke lastet, und das Princip, dessen die Gesetzgeber sich zu entledigen versuchten, sie nicht losgelassen hat. Wie hoch die Acquisition der Charte und des ihr zu Grunde liegenden Princips anzuschlagen ist, wollen wir später sehen.

Was die Franzosen praktisch erfahren haben, ist die nothwendige Folge davon, dass sie sich in die Lage versetzt hatten, neue Lebensformen schaffen zu müssen, ohne dazu vorbereitet

ulos

J. G. Fichte

und

seine Beziehung zur Gegenwart

des

deutschen Volkes

von

Wilhelm Busse.

Erster Theil:

Fichte der Philosoph. Erster Band.

Halle, 1848.
Druck und Verlag von Ed. Heynemann.

☛ Das Werk besteht aus 2 Theilen, von denen der 1ste „Fichte der Philosoph" in 2 Bänden und der 2te Theil „Fichte der deutsche Mann" enthält.

Der zweite Band ist in Druck begriffen und erscheint in 2 bis 3 Monaten.

Halle, 30. October. 1848. Die Verlagshandlung.

zu sein, dass sie keine Wissenschaft hatten, welche das Volksthümliche vom Fremden zu scheiden wusste. Soll es uns nun nicht ebenso gehen, so werden wir mit einer Umänderung unserer Denk- und Sinnesweise anfangen müssen, in uns selbst das fremde, barbarische Princip, das uns beherrscht, vernichten, und nationale Gesinnung, nationale Wissenschaft pflegen müssen, denn nur, wenn wir selbst andere werden, können wir auch andere Lebensformen schaffen. Auf jenen Scheidungsprocess des volksthümlich Unterschiedenen versteht sich aber die historische Empirie, und daher ist sie ein wesentliches Moment bei der Lösung der praktischen Fragen unserer Zeit. Das Endziel, nach welchem sie strebt, ist — so viel an ihr ist, — eine freie Entwicklung deutscher Nationalität zu fördern. Allein, da diese einmal von den geistigen Gebilden fremder Nationalitäten überwuchert ist, so hat sie auch diese zu entfernen, so hat sie dieselben an der Wurzel anzugreifen, und die Principien, auf welchen sie ruhen, und durch welche sie über das Gemüth der Volksgenossen Macht ausüben, aufzulösen, nicht bloss gegen die praktischen Consequenzen jener Principien zu eifern; denn ist den fremden Gebilden der Halt genommen, den sie im Gemüthe der Volksgenossen haben, so fallen sie von selbst zusammen.

21. Aber schon die Bestimmung, dass die nationalen Schöpfungen aus dem Geiste der Volksgenossen hervorgehen, ist eine Veränderung des Princips, denn sie macht das lebendige Individuum zum Fundament aller Lebensformen. Die Franzosen, als sie die Feudalität abschafften, waren noch des guten Glaubens, dass eine Phrase, der Satz: Die Feudalität ist aufgehoben, die Lebensformen ändert, und ihre ganze constitutionelle Weisheit ist über diese Illusion nicht hinausgekommen. Ein rechtgläubiger Constitutioneller ist der festen Ueberzeugung, dass er auf dem Gipfel der Glückseligkeit steht, wenn ihm gesagt oder wohl gar aufgeschrieben wird: Du bist frei, du kannst das und das thun —, denn die Kleinigkeit, dass er davon Gebrauch zu machen weiss, versteht sich von selbst, er ist ja ein vernünftiger Mensch. Die Voraussetzung des Constitutionellen ist, dass ein in Worten

ausgesprochener Satz ein lebendiges Individuum umwandeln, aus einem Sclaven einen Freien machen kann, dass ein Volk nur einer Constitution bedarf, um ein Volk von Herren zu werden.

An diese constitutionellen Chimären glaubt kein historischer Empiriker, ihm zufolge macht die Form nicht den Mann, sondern der Mann macht die Form. Ob man einem Volke sagt: Du bist frei, oder Du bist Sclave, ist etwas sehr Untergeordnetes, denn die Worte erhalten erst einen Inhalt dadurch, dass die Volksgenossen ihn mit ihrer Individualität ausfüllen. Ist es ein Volk von sclavischer Gesinnung, so kann man seine Freiheit neun und neunzig Mal in einem Athem decretiren, es bleibt doch, was es ist. Ist es aber ein Volk von Intelligenz, von Energie des Willens, so mag man Schranken ersinnen, so viel man will, in jedem einzelnen Volksgenossen lebt die Gewissheit, dass der Volkswille geschehen wird, und Formen geschaffen werden, wie sie dem Volke zusagen. Ob man darüber Protokoll führen, das, was man geschaffen hat, aufschreiben will, oder nicht, ist für die Sache selbst gleichgültig, denn die Individuen wissen, dass in ihnen die schöpferische Kraft liegt, dass die Bürger den Staat machen, nicht, dass eine Staatsverfassung aus Privatleuten Staatsbürger macht.

22. Deutsche Nationalität zu pflegen, die Begründung deutscher Lebensformen anzubahnen, ist der Beruf der historischen Empirie. Schon in der Stunde ihrer Geburt hat sie diese Tendenz eingesogen, und diese ist mit ihrem Princip aufs innigste verbunden. Sie muss dem deutschen Volke zu nationalen Lebensformen verhelfen, denn sie hat ihre Ehre verpfändet.

Als 1814 die Napoleonische Herrschaft gestürzt war, lagen die Fragmente der durch die Revolutionskriege zertrümmerten Lebensformen in buntem Chaos durcheinander. Mit dem Blute seiner Söhne hatte Deutschland sich seine Selbständigkeit erkauft. Dass ein Volk, welches sich in solcher Lage befindet, zu nationalem Leben berechtigt ist, hat damals Niemand in Abrede gestellt, denn das deutsche Volk hat mit seinem Blute seine Berechtigung in das

Buch der Geschichte eingetragen. Ueber diese Berechtigung kann daher nicht mehr gestritten werden.

Allein über die Art, wie den gerechten Forderungen des deutschen Volkes zu genügen sei, war man verschiedener Ansicht, und theilte sich in drei Parteien.

Die Liberalen glaubten diesen Zweck dadurch zu erreichen, dass man aus der sogenannten allgemeinen, gleichen Vernunft neue Lebensformen construirte. Diese Vernunft war das Princip eines philosophischen Idealstaats, oder dessen, was die Franzosen „ihre Ideen" nennen, und die daraus hergeleiteten ausführbaren Lebensformen waren: die constitutionelle Verfassung und der Code Napoleon.

Die Reactionäre meinten, jener Zweck sei dadurch zu erreichen, dass man zu dem Zustande, wie er vor der Revolution war, zurückkehrte; gaben jedoch nicht an, wie diese Rückkehr ausgeführt werden sollte, denn wenn etwas dabei herauskommen sollte, so hätten sie die Methode angeben müssen, wie man aus seiner Haut von 1814 herausführe, und in die von 1789 wieder hineinkröche. Das, was die Reactionäre wollten, war daher ebenfalls ein Ideal, welches im wirklichen Leben gar keinen Boden mehr hatte, und sie unterschieden sich von den Liberalen nur dadurch, dass der von ihnen construirte Idealstaat aus andern Begriffen aufgebaut war, als der der Liberalen. Das, was beiden, den Liberalen, wie den Reactionären gemeinsam ist, ist daher dies: dass sie unausführbaren Idealen nachjagten.

Da traten die historischen Empiriker als dritte Partei auf. Ihr Programm, wie ihre Mission hat 1814 von Savigny ausgesprochen. Niebuhr hatte mehr aus individueller Abneigung sich der Einführung constitutioneller Formen entgegengesetzt, allein von Savigny wies nach, dass die damalige Zeit zum Gesetzgeben nicht vorbereitet sei, er zeigte, dass weder das Preussische Landrecht, noch das Oestreichische, noch das Baiersche Gesetzbuch, noch der Code den gerechten Forderungen des zu nationalem Leben erwachten deutschen Volkes genügen könnten, dass der vom 18ten Jahrhundert ererbte Rationalismus unfähig sei, nationale Lebensformen, wie sie das deutsche Volk brauche, zu schaffen, dass

er stets Bankerutt mache, wenn man ihn im Leben anwenden wolle, und unsern Blick so getrübt habe, dass wir noch nicht einmal fähig wären, factisch gegebene Zustände in ihrer prallen historischen Wirklichkeit aufzufassen. Ehe wir Gesetze geben könnten, müssten wir uns selbst erst von der Erbschaft des 18ten Jahrhunderts, von den philosophischen Illusionen frei machen, durch historische Studien einen Blick für die Auffassung der factisch gegebenen Bedingungen unseres Volkslebens erwerben, das Constante im Volksleben von dem Veränderlichen zu scheiden, und die Veränderung nach den wirklichen, geschichtlichen Gesetzen vorzunehmen lernen. Da nun alle diese Erfordernisse dermalen nicht vorhanden wären, das deutsche Volk noch keine Gelehrten hätte, welche seine gerechten Anforderungen zu befriedigen vermöchten: so rieth er, sich mit den aus der Revolutionszeit geretteten Trümmern früherer Lebensformen vorläufig zu behelfen, das anatomische Messer nicht eher an dieselben zu setzen, als bis man mit sicherer Hand das Nationale von dem Fremden zu scheiden vermöchte, und aus dem Erhaltenen Lebensformen zu entwickeln wüsste, die einen wirklichen Fortschritt gewährten, denn die Französischen Ideen wären kein wirklicher Fortschritt, sondern die alte bankerutte Weisheit. Das, was Noth thue, sei, dass wir erst einen Gelehrtenstand bekämen, welcher das Volksthümliche zu erkennen und zu unterscheiden wisse, und da man sich den hierzu nöthigen Blick nur durch historisch-kritische Untersuchungen erwerben könne; so rief er die deutschen Gelehrten zu historischen Untersuchungen auf. — Dann aber, wenn wir einen so gebildeten, so vorbereiteten Gelehrtenstand hätten — dann seien Lebensformen zu schaffen, welche einen wirklichen Fortschritt begründeten, welche dem Volksgeiste des deutschen Volkes gemäss wären, und wahrhaft das leisteten, wozu sich das deutsche Volk 1813 und 1814 seine Berechtigung erkämpft hätte.

23. Dass von Savigny die Lage des deutschen Volkes 1814 richtig erkannt hat, dass er einen tiefen Blick in den Geist unseres Volkes gethan, und ihm Worte geliehen hat, so dass seine Worte von uns Späteren als Ausdruck

dieses Volksgeistes selbst, auf einer bestimmten Stufe seiner geschichtlichen Entwicklung, angesehen werden müssen, erhellt daraus, dass sie in der folgenden Geschichte unseres Volks grossentheils in Erfüllung gegangen, durch die Geschichte ratificirt worden sind. Der status quo von 1814 ist geblieben, neue Gesetze sind nirgend gegeben, sondern nur Novellen sind gemacht worden, die historische Empirie ist nicht nur begründet worden, sondern auch zu einem mächtigen Baume herangewachsen, und hat in der Erforschung des Nationalen ihren Mittelpunkt erhalten. Der grössere Theil des Ausspruchs ist bereits in Erfüllung gegangen, der letzte Theil desselben, das dem deutschen Volke gegebene Versprechen ist noch im Rückstande; an den deutschen Gelehrten ist es, diesen letzten Theil, so viel an ihnen ist, in Vollzug zu setzen.

Das deutsche Volk hat alles gethan, was die Gelehrten nur wünschen konnten, es hat den status quo erhalten, ihnen Zeit zu ihren Studien gelassen: jetzt ist es an ihnen, Rechenschaft zu geben, was bei ihren Studien herausgekommen ist, und was sie dem Volke zu bieten wissen. Sie haben das Wort des Herrn von Savigny einzulösen, und ihre Verpflichtung dazu ist unbedingt. Als das deutsche Volk sich entschloss, sich mit den Fragmenten einer gewesenen Zeit zu behelfen, hat es keine geringe Resignation bewiesen; da gab es Institute, welche noch ganz das Gepräge des Mittelalters trugen, andere, welche der Aufklärungsperiode entsprungen, andere, welche den Französischen Ideen abgeborgt waren, noch andere, welche sie bekämpften; und alles dies lag in einem Chaos durcheinander, dass es unmöglich schien, in ein solches Gemenge Sinn und Ordnung zu bringen. Dies Gemenge lastete auf einem lebendigen Volke, dem edelsten, das die Weltgeschichte gesehen hat, und es hat die Last ertragen. Allein dass es in seiner Resignation nicht unerschöpflich ist, dass es eine Mahnung an die Gelehrten ergehen lässt auch Wort zu halten, liegt in der Natur der Sache. Der Gelehrten Sache ist es, die Sprache des Volks zu verstehen, sie zu deuten, und der Mahnung zu genügen, denn verpflichtet sind sie, sowohl als

historische Empiriker, als auch als deutsche Männer.

24. Die historischen Empiriker bringen keine a priori feststehenden Kategorien mit, nach denen sie bestimmen, was wahr, was gut, was recht ist, sondern sie gewinnen solche erst durch das Studium des geschichtlich Gegebenen, und erkennen das für wahr an, was in dem empirisch Gegebenen aus den herrschenden Principien der Weltgeschichte hervorgegangen ist. Ein solches weltgeschichtliches Princip ist nun der deutsche Volksgeist; hat Herr von Savigny daher aus diesem deutschen Volksgeiste gesprochen, können sie sich der Ueberzeugung, dass dem so sei, nicht erwehren, so sind sie auch durch sein Versprechen gebunden, und keine Macht der Erde kann sie von der Verpflichtung entbinden. Es giebt kein anderes Mittel, sich von derselben zu befreien, als die That.

Wollte man einwenden, Herr von Savigny hätte kein Mandat gehabt, ein solches Versprechen zu geben, so ist der Einwand nichtig. Wer hat wohl dem Alexander von Macedonien ein Mandat gegeben, Hellenische Bildung über den Orient zu verbreiten, wer Lutthern, das neue Rom in seinen Grundfesten zu erschüttern, wer dem Keppler, die Gesetze des Himmels zu entdecken? Brauchen die Männer, welche die Gesetze der Weltgeschichte aussprechen, und den Völkern die Bahnen vorzeichnen, in welchen sich ihr Leben entwickelt, eines Mandats? Hat eine so jämmerliche Kategorie, wie die des Mandats, wohl jemals den geringsten Einfluss auf den Gang der Weltgeschichte gehabt? Was weltgeschichtliche Individuen thun und sagen, das ist ihr Mandat, sie sind berufen, zu thun und zu sagen das, was sie thun und sagen, weil sie es thun und sagen; sie brauchen von keinem Menschen ein Mandat, denn Gott hat ihnen das Mandat gegeben. Wenn eine solche Individualität die überlieferten Formen wie trocknes Reisig zerbricht, und neue dafür schafft, so beweist die That, dass sie dazu ein Mandat hat, denn Niemand thut dergleichen, es sei ihm denn gegeben. Nicht anders, als mit solchen Thaten, verhält es sich mit Aussprüchen, welche aus der tiefsten Erfüllung eines

Individuums von einem weltgeschichtlichen Princip hervorgehen, sie sind wahr darum, weil die Geschichte sie ratificirt. Dem Philosophen mag es anstehen, an solchen Erscheinungen zu quängeln, aber nicht dem Empiriker. Muss der historische Empiriker daher sich selbst gestehen, dass Herr von Savigny 1814 aus dem innersten Geiste unseres Volkes heraus gesprochen hat, so ist sein Versprechen für ihn bindend, denn eben dieser Volksgeist ist der Schöpfer der historischen Empirie, welche in ihrer Geburtsstunde auch diese Verpflichtung mit aufgenommen hat.

25. Das 1814 höher erregte Gefühl deutscher Nationalität äusserte sich einmal als der Rath, sich mit den erhaltenen Formen zu behelfen, sodann aber auch als Bruch mit der philosophischen Tradition und Schöpfung der historischen Empirie; blieb aber in dieser doppelten Aeusserung ein und dasselbe. Wer sich daher der historischen Empirie widmet, auf dem Grunde weiter baut, den die Früheren gewonnen haben, übernimmt, mit der Annahme des Princips der historischen Empirie, auch obige Verpflichtung des Herrn von Savigny, und ist durch dieselbe gebunden, nicht darum, weil Herr von Savigny sie eingegangen ist, sondern weil es ihm gegeben war, diesen Ausspruch aus dem Geiste des deutschen Volkes heraus zu thun.

Der historische Empiriker kann sich dieser Verpflichtung nicht anders entledigen, als dadurch, dass er sie erfüllt. Mit der Philosophie hat er einmal gebrochen, keine Dialektik, kein Rabulistenkniff kann ihn daher von seiner Verpflichtung befreien.

Es ist eine eigenthümliche Erscheinung in der geschichtlichen Entwicklung der Empirie und findet sich auf jeder Stufe derselben, dass sie mit einem Bruch mit der Philosophie beginnt. So war es, als die Physik begründet wurde, der Bruch lässt sich bei Baco und Newton beobachten, so war es, als die Naturgeschichte rein empirische Wissenschaft wurde, Büffon spricht diesen Bruch klar und deutlich aus; Symptome eines solchen Bruches zeigen sich bei Lavoisier, und die historische Schule hat es laut genug verkündet, dass

sie an die Hypothesen der Philosophen nicht glaubt. Wenn wir jetzt an eine Auflösung der Philosophie gehen, so versuchen wir keinen Einfall von heute und gestern auszuführen, sondern gehen auf der Bahn fort, welche seit Jahrhunderten betreten ist. So lange die Empirie der philosophischen Voraussetzungen nicht Herr zu werden vermochte, begnügte sie sich damit, mit der Philosophie zu brechen; jetzt, wo das von den Empirikern zu Tage geförderte Material ausreicht, um hinter das philosophische Princip zu kommen, nimmt der Bruch die Form der Auflösung an. Der Empiriker braucht die Philosophie nicht mehr als ein besonderes geistiges Departement, welches unabhängig für sich bestehe, liegen zu lassen, sondern er ergreift sie in ihrer geschichtlichen Bestimmtheit, zeigt, was sie factisch ist, und entfernt alle ihr nicht zukommende Schminke. Der Empiriker darf daher unter keiner Bedingung sich hinter dialektische Deuteleien verschanzen.

Dass jeder philosophischen Wissenschaft das Schema der Logik zu Grunde liegt, ist von Hegel dargethan worden. Dass die Logik auf der Annahme beruht, dass das absolut Entgegengesetzte identisch sei, und consequent zu der Behauptung führt, welche dem ganzen Systeme zu Grunde liegt, dass die Wahrheit des positiven Satzes der negative, und die Wahrheit des negativen der positive Satz sei, so dass die Wahrheit oder das Constante, dieses ewige Herüber und Hinüber ist, vom positiven zum negativen, vom negativen zum positiven Satze — ist ebenfalls von Hegel bewiesen worden. Hegel hat einem Gedanken, welcher vielen seiner Zeitgenossen vorgeschwebt hat, Worte geliehen, und ihn wissenschaftlich begründet. Es ist derselbe Gedanke, welchen der Fürst Talleyrand in den Worten ausgesprochen hat, die Sprache sei erfunden worden, um die Gedanken zu verbergen. Es ist wahr, dass man sagen kann, sowohl was man denkt, als auch was man nicht denkt: man kann lügen; es ist wahr, dass man jeden positiven Satz in seinen negativen, und jeden negativen Satz in seinen positiven Satz durch richtige Syllogismen verwandeln kann; man kann den Satz: Das Sein ist —

in den Satz: das Nichtsein ist — umwandeln. Diese Umkehrung erfolgt folgerichtig, denn das ganze Kunststück beruht darauf, dass man einmal seinen Syllogismus an das Subject, das andere Mal an das Prädikat hängt. Die Sache ist richtig, nur folgt daraus weiter nichts, als dass gewisse Sprachen, die ich Flexionssprachen genannt habe, diese Eigenschaft haben. Ob das Wissen von diesem Kunststück die absolute Wahrheit ist, oder nicht, das ist eine ganz andere Frage.

Wenn die historischen Empiriker diese dialektischen Künste nicht gänzlich verschmähten, so wären sie gegen das deutsche Volk zu gar nichts verpflichtet. Denn wären sie Dialektiker, so wären sie ihres Versprechens quitt, wenn sie den positiven Satz des Versprechens in den negativen verwandelten und nachwiesen, dass dieser die Wahrheit jenes sei. Für einen nur leidlich geschickten Dialektiker ist dieser Nachweis eine Kleinigkeit, er weist logisch richtig nach, dass die Wahrheit des Worthaltens eben das Nichtworthalten ist. Allein der Empiriker kann sich solcher logischen Deductionen nicht bedienen, denn er schreibt dem Syllogismus, welchem der Philosoph absolute Wahrheit beilegt, dieselbe nicht zu, sondern der Syllogismus enthält ihm nur relative Wahrheit, sofern der Satz, welchen er voraussetzt, schon anderweitig als wahr erwiesen ist.

26. Der Philosoph nimmt ein sogenanntes objectives Denken an, welches in Sätzen einer bestimmten Sprache ausgedrückt, und als vollständiges Begriffssystem aufgestellt wird. Dieses objective Begriffssystem ist ihm a priori da, und durch dasselbe wird erst das Individuum, in welchem, nach Annahme der Philosophen, jenes objective Begriffssystem in Form der Subjectivität wieder erscheint. Das Begriffssystem ist in beiden Formen dasselbe, wie die Sprache, in der es aufgestellt wird, dieselbe ist: nur in den Begriffen der Objectivität und Subjectivität liegt die Differenz. Die geschichtlichen Individuen, deren Handlungen eben die Geschichte sind, handeln jenem Begriffssystem gemäss, und die Geschichte ist nur die Verwirklichung des a priori aufgestellten objectiven Begriffssystems. Dies hat der Philosoph a priori, er braucht daher die Geschichte

aus den geschichtlichen Documenten der Völker, welche sie der Nachwelt hinterlassen haben, nicht zu studiren, denn er weiss schon a priori was geschehen ist; nur zum Ueberfluss könnte er sich entschliessen, Quellen zu lesen.

Die Empiriker liessen es zunächst dahin gestellt, ob es ein objectives Denken und ein Begriffssystem giebt, wie der Philosoph in seiner Subjectivität a priori zu finden versicherte, ob die geschichtlichen Individuen von einem solchen bestimmt worden sind, oder nicht. *Was geschichtlich gewesen ist, wussten sie nicht a priori, sondern wollten es lernen*, und zwar durch *Studium der Quellen*. Da Quellen aller Art aber erst durch die Sprache verständlich werden, so beruht alles Quellenstudium in letzter Instanz auf Sprachstudium. Beim Studium der sprachlichen Documente ist es dem Empiriker nicht Zweck, wie dem Philosophen, absolute Wahrheiten in Empfang zu nehmen, sondern er will durch die Worte seines Documents an die lebendige Individualität gelangen, welche dasselbe geschaffen hat, und seinem Volke zu bestimmter Zeit adäquater Ausdruck seines Volksgeistes gewesen ist. *Der Philosoph will durch die Worte nur Gedanken; der Empiriker will durch die Worte die Gedanken des lebendigen Individuums erhalten.* Er fasst die Worte und die Gedanken in ihrer lebendigen Beziehung zum redenden Individuum, er weiss es, *dass die Worte und Gedanken durch die lebendigen Individuen sind*, dass das Individuum die Ursache derselben ist, läugnet also geradezu die Hypothese der Philosophen, dass Begriffe für sich schöpferisch sind.

Wenn ein historischer Empiriker ein geschichtliches Document liest, so geht er nicht mit der philosophischen Annahme daran, dass alle einzelnen Angaben desselben sich in die Kategorien einfügen werden, welche das sogenannte objective Denksystem des Philosophen enthält, er glaubt nicht die zum Verständniss des Einzelnen nöthigen Gattungsbegriffe schon mitzubringen, sondern lebt der Hoffnung, dass *aus den einzelnen Angaben des Documents sich in ihm neue Gattungsbegriffe erzeugen werden*. Ihm ist das Studium seines Documents ein *lebendiger Process*, in wel-

chem nicht nur Er Gedanken in die Worte hineinlegt, sondern auch der Geist des Schöpfers jenes Documents zu ihm spricht, ihm nicht nur einzelne Notizen giebt, sondern auch abweichende Kategorien, von welchen der Verfasser ausging, mittheilt. Durch den Process der Forschung kommen in den Forscher nicht nur einzelne neue Aussagen, sondern auch *neue Begriffe und Kategorien*. Diese Hoffnung ist es, mit welcher der historische Empiriker seine Quellen studirt, und das Mittel, durch welches er das Ziel seiner Hoffnung zu erreichen sucht, ist das Studium der Sprache, in welcher jedes Document abgefasst ist. Durch das Studium der Sprachen und ihrer Gesetze, sucht er zum Verständniss der Quellen zu gelangen, unbekümmert, ob die Sprachgesetze den Vernunftgesetzen congruent sind, oder nicht.

Der historische Empiriker studirt auf diese Weise theils die Documente, welche ein einzelnes geschichtliches Individuum geschaffen hat, theils diejenigen, welche sich auf eine bestimmte Art beziehen, in welcher der Menschen Geist sich ausgeprägt hat, z. B. Staat, Religion, Sprache u. s. w., theils diejenigen, welche aus einem begrenzten Zeitabschnitte stammen, theils diejenigen, in welchen das ganze Leben eines geschichtlichen Volkes sich abspiegelt. Die gelesenen und verstandenen einzelnen Angaben vergleicht er dann unter einander, und wartet es ab, ob dieselben in ihm *solche Combinationen eingehen, dass ein Gattungsbegriff herausspringt, welcher gerade diese Einzelheiten zusammenfasst*. Ist in einem Forscher auf diesem Wege ein Gattungsbegriff entstanden, so hat er eine *geschichtliche Idee* entdeckt, denn die Angaben der Quellen sind Abbilder geschichtlicher Wirklichkeit, das jene Wirklichkeit beherrschende geistige Princip ist durch den Verfasser der Quelle in die Worte der Quelle geleitet, und dieses wird von dem empirischen Forscher aus derselben reproducirt. Daher ist es sehr wohl möglich, dass die historischen Empiriker *die geistigen Kräfte* ermitteln und begrifflich darstellen, welche die Vergangenheit bestimmt haben, und in den Quellen enthalten sind. Denn wie durch Combination einzelner Angaben eine geschichtliche Idee reproducirt wird, so werden mehrere ermittelt, und durch Com-

bination mehrerer geschichtlichen Ideen werden höhere Gattungsbegriffe und allgemeinere geschichtliche Ideen entdeckt. — Alle diese Entdeckungen sind jedoch dadurch bedingt, dass sich in dem Innern des Forschers sölche Combinationen machen, dass geschichtliche Ideen in begrifflicher Form ins Bewusstsein treten. Wie solche Ideen sich im Forscher machen, — darüber lässt sich wohl Einzelnes beobachten, allein das eigentlich schaffende Princip bleibt verborgen.

Geschichtliche Ideen entstehen im Forscher bei Gelegenheit des Forschens, aber nicht durch dasselbe. Der Forscher muss Quellen studiren, muss möglichst ausgebreitete Kenntnisse von geschichtlichen Erscheinungen haben; unter diesen Bedingungen entstehen in ihm geschichtliche Ideen. Die Kenntniss von Einzelheiten ist so nothwendig, als dem Saatkorn Dammerde, Feuchtigkeit, Wärme ist, um zu keimen und aufzugehen: aber diese Bedingungen erzeugen ebensowenig eine geschichtliche Idee, als Dammerde, Feuchtigkeit und Wärme eine Pflanze hervorbringen; das eigentlich schöpferische Princip liegt in der Tiefe der Individualität. Das schöpferische Princip ist ein individuelles, welches keineswegs allen Menschen in gleichem Grade beiwohnt, sondern es ist eine besondere Gabe, welche einzelnen Individuen zu Theil wird, und eine so ausgezeichnete Gabe, dass von der Häufigkeit, in der sie sich bei einem Volke findet, die geschichtliche Bedeutung des Volkes abhängt. Die Entdeckung einer geschichtlichen Idee wird durch eine ursprüngliche, schöpferische Kraft des Forschers bedingt. Es hat Forscher gegeben, welche wandelnde Lexica von Gelehrsamkeit waren: aber in ihrem Haupte hat sich auch nicht der Embryo einer geschichtlichen Idee entwickelt; andere brauchten nur ein Studium zu beginnen, und es fielen ihnen die Ideen nur so zu, und zwar in einer Vollendung, bei der es wohl für Jahrhunderte sein Bewenden haben wird. Es wirkt diese schöpferische Kraft auf so wunderbare Weise, dass ihre Resultate da sind, man weiss nicht wie? denn es ist ein grosser Unterschied, das, was ein Genie entdeckt hat, nachzudenken, mit dem vorhandenen

Fonds von Einsichten durch den Syllogismus in Verbindung zu setzen, und zu beweisen, oder die Entdeckung selbst zu machen. Die Entdeckungen Wilhelm's von Humboldt können wir andern, da er sie einmal gemacht hat, wohl nachdenken und begreifen, allein damit nähern wir uns noch nicht einmal der schöpferischen Kraft, aus der sie entsprungen sind. Geniale Empiriker, wie K. O. Müller, erzählen uns, wie sie von den Combinationen ihres Geistes selbst überrascht sind, und plötzlich Ideen in sich fanden, an deren Begründung sie erst dachten, als die Ideen schon da waren.

Alle diese Angaben über die Art, wie geschichtliche Ideen in den Forschern entstehen, beruhen aber auf der Voraussetzung, dass in den Forschern solche geschichtlichen Ideen entstehen. Wodurch wird aber diese Voraussetzung bewiesen? Sie ist durch das Factum erwiesen, dass in den historischen Empirikern solche Ideen entstanden sind. Was wir über den Process der empisischen Forschung angegeben haben, wissen wir nur aus diesem Factum.

27. Was von der Form der empirischen Forschung gesagt ist, gilt auch von ihrem Inhalte. Ob die auf dem angegebenen Wege erzeugten Ideen sich zu einem organisch gegliederten Ganzen zusammenschliessen, welches wir die Oekonomie der Weltgeschichte nennen können, und wie dies Ganze beschaffen ist, darüber lässt sich nicht eher etwas sagen, als bis dies organische Ganze aufgestellt worden ist. Hier lässt sich nur vorläufig bemerken, dass es der Fall ist, dass in diesem organischen Ganzen die Germanischen Völker eine besondere geschichtliche Idee darstellen, und dass das deutsche Volk seine besondere geschichtliche Mission hat, dass ihm dazu die nöthigen Geisteskräfte verliehen sind, und dass die in den historischen Empirikern sich äussernde Geisteskraft ein wesentliches Moment des deutschen Volksgeistes ist.

Denn wenngleich die Gabe, geschichtliche Ideen zu erzeugen, eine indivduelle ist, so ist im lebendigen Individuum doch die objective Nationalität mit seiner Subjectivität zur untrennbaren Einheit verbunden, und erst an den Productionen der Individuen lässt sich das objectiv Nationale von dem rein Subjectiven unter-

scheiden. Man kann z. B. an den Dramen des Euripides wohl unterscheiden, was objectiv Hellenisch, und was subjectiv Euripideisch ist, allein in der Individualität des Euripides besteht dieser Unterschied noch nicht, er ist Hellene sofern er Euripides ist, und kann auf keine andere Weise Hellene sein, es wäre denn, als Euripides; in ihm findet sich kein besonderes Departement für seine Hellenische Nationalität, und ein anderes für seine Euripideische Individualität, so dass er nach Belieben bald Hellene, bald Euripides sein könnte, sondern in ihm ist beides in untrennbarer Einheit, als Euripides ist er Hellene, und ausserdem gar nicht. Die Geistesgaben der historischen Empiriker sind individuelle, allein als solche deutsch-nationale, in ihnen sind sie in untrennbarer Einheit. Nichts destoweniger kann man an den geistigen Productionen jedes einzelnen Empirikers das objectiv Nationale von dem Subjectiven des Individuums unterscheiden. Nur das Nationale ist es, welches die Volksgenossen unwiderstehlich mit fortreisst. — Da aber die objective Nationalität mit der Subjectivität des Individuums zur untrennbaren Einheit verbunden ist, so fasst jeder Volksgenosse das Nationale in den Productionen des Empirikers wieder individuell auf, und es folgt, dass die schöpferische Individualität des Empirikers durch eine analoge Geisteskraft der Volksgenossen getragen werden muss, dass sie nicht in dem Grade über die Geisteskraft der nicht productiven Volksgenossen hinausgehe, dass es für letztere keine Brücke gebe, um die Productionen desselben individuell zu verarbeiten.

28. Folgern wir aus dem Aufgestellten, so erhellt, dass, wenn die historische Empirie den Beweis giebt, dass in den Empirikern eine Geisteskraft thätig ist, welche grösser ist, als sie sich bei irgend einem Individuum der begabtesten geschichtlichen Völker findet, das deutsche Volk allen gegeschichtlichen Völkern überlegen ist.

Die Hellenen, bei denen sich die organische Entwicklung einer ursprünglichen Productivität beobachten lässt, haben zwar nicht bloss Philosophie, sondern auch wissenschaftliche Empirie erzeugt; sie haben den Grund gelegt zu aller naturwissen-

schaftlichen Empirie, sie haben die philologische Empirie, welche die äussere Bedingung der historischen Empirie ist, begründet; allein zur historischen Empirie selbst sind sie nicht gekommen, denn hierzu reichte ihre Geisteskraft nicht mehr aus. *Mit der historischen Empirie ist etwas absolut Neues, nie Dagewesenes in die Geschichte eingetreten, etwas einzig und allein in deutscher Volksthümlichkeit Wurzelndes.* Die historische Empirie fordert eine unablässige, unerschöpfliche, *productive Geisteskraft* der Forscher. Sie ist dadurch bedingt, dass der Volksgeist noch Lebenskraft genug hat, um immer neue productive Individuen hervorzubringen, Individuen, welche sich des Errungenen lebendig bemächtigen, von dieser Grundlage aus weiter vorwärts zu dringen vermögen, und durch neue Combinationen neue Entdeckungen machen. Bis jetzt ist eine Erschlaffung des deutschen Volksgeistes noch nirgends zu bemerken, die productive Geisteskraft des deutschen Volkes zeigt sich in vielen begabten Individuen, und ist jedem kenntlich, wer es nur über sich gewinnen kann, die Grämlichkeit philosophischer Weltanschauung aufzugeben. Es ist gar nicht zu befürchten, dass die productive Geisteskraft der Deutschen da schon aufhört, wo sie den Hellenen ausging. Daher darf das *deutsche Volk* sich für *berufen* achten, *Probleme zu lösen*, an welchen der Geist anders gearteter Völker gescheitert ist.

29. Philosophie und Empirie stehen also in einem principiellen, unauflöslichen Gegensatz. Neben einander konnten sie nur so lange bestehen, als die Schroffheit des Gegensatzes nicht in seiner ganzen Schärfe ins Bewusstsein der Zeitgenossen getreten war. Sobald dies Bewusstsein aber eingetreten ist, *muss die Eine oder die Andere weichen*, und es fragt sich, wer der andern Herr wird.

Der Gegensatz der Philosophie und Empirie ist aber nur durch die Individuen, durch die Träger des einen oder andern Princips. In dem Augenblicke, wo der Gegensatz der Principe ins Bewusstsein tritt, kann man nicht mehr zum Theil Philosoph, zum Theil Empiriker sein, sondern man muss entweder Empiriker, oder Philosoph sein, das eklektische Begriffsgemenge,

wie die goldne Zeit der gerechten Mitte hat ein Ende. In einem solchen Augenblicke darf kein historischer Empiriker durch dialektische Künste sich von der Verpflichtung frei machen, das Versprechen des Herrn von Savigny durch die That zu erfüllen. Denn in dem Augenblicke, wo er zur Dialektik flüchtete, hörte er auf Empiriker zu sein, und würde Philosoph.

30. Der historische Empiriker wird durch das Princip seiner Wissenschaft genöthigt, dem deutschen Volke Wort zu halten: — er wird es auch durch seine deutsche Nationalität. Was dem Deutschen Treue heisst, lässt sich freilich vollständig nur ermitteln, wenn man die Erscheinungen dieser Gesinnung durch das ganze geschichtliche Leben des deutschen Volkes verfolgt, und das davon aussondert, was wir unsern Lehrmeistern, den Römern und Hellenen, abgelernt haben. Allein in einzelnen Erscheinungen tritt der Character der deutschen Treue in besonderer Schärfe hervor, und bezeichnet recht eigentlich ihr inneres Wesen. Eine solche Erscheinung derselben berichtet uns Tacitus, und seine Mittheilung ist um so belehrender dadurch, dass der Römer nicht verfehlt, seine römische Treue daneben zu setzen, so dass wir vergleichen können. Tacitus sagt von unsern Vorfahren: *Aleam (quod mirere) sobrii inter seria exercent, tanta lucrandi perdendive temeritate, ut, cum omnia defecerunt, extremo et novissimo jactu de libertate et de corpore contendant. Victus voluntariam servitutem adit. Quamvis juvenior, qnamvis robustior, adligari se ac venire patitur. Ea est in re prava pervicacia: ipsi fidem vocant.* Was dem Deutschen Treue ist, das ist dem Römer Hartnäckigkeit; er versteht die deutsche Treue nicht, darum wollen wir angeben, warum der Eine den Andern nicht versteht.

Wenn der Römer eine Obligation zu erfüllen, d. h. Treue zu beweisen hat, so kann er sich der Obligation auf zweierlei Weise entledigen, also auf doppelte Weise Treue beweisen: entweder er leistet, was die Obligation fordert, oder er leistet nicht, sondern befreit sich von der Leistung durch einen Rabulistenkniff. Der Rabulistenkniff besteht nämlich darin, dass logisch richtig deducirt wird, dass

die Worte des obligatorischen Instruments nicht das fordern, dessen Leistung gefordert wird.

Jeder Satz hat in dem Augenblick, wo ihn ein lebendiges Individuum ausspricht Einen Sinn, und selbst, wenn der Redende lügt, nur Einen Sinn. Daraus erhellt, dass der Römer die Obligation nicht auf die Absicht des Redenden, welcher die Obligation begründete, zurückführt, sondern auf den logischen Sinn der Sätze. Der Römer setzt voraus, dass der logische Sinn der Absicht des Redenden congruent ist, und setzt dies auch voraus, wenn das Gesetz, welches die Obligation begründet, mehrere hundert Jahr alt ist. Er meint nämlich, die Worte desselben hätten vor mehreren hundert Jahren gerade dasselbe bedeutet, was sie ihm bedeuten, er ahndet gar nicht, dass es eine geschichtliche Entwicklung jeder Volkssprache giebt, und da diese nur ein Bild des Volkslebens ist, dass die Völker in der Zeit sich entwickeln, sondern er ist in vollem Ernste der Meinung, die Geschichte stehe still. Der Römer ist also der Ansicht, dass ein Satz, aus seinem geschichtlichen Zusammenhang herausgerissen, der lebendigen Beziehung zu dem Redenden und zu den geschichtlichen Verhältnissen, aus denen er hervorgegangen, enthoben, zu jeder Zeit ganz derselbe ist, und dasselbe bedeutet, dass z. B. der Sinn, welchen Justinian einem Gesetze der XII Tafeln beilegt, ganz derselbe ist, welchen ein Decemvir hineinlegte. Da bei dem Römer es also feststand, dass der logische Sinn eines Satzes, durch welchen eine Obligation begründet wird, entscheidet, so wurde an diesen der Syllogismus gehangen. Bei dieser Methode lässt sich aber aus jedem positiven Satze sein negativer herleiten, und zwar durch lauter richtige Syllogismen. Es folgt also in der That, dass sich von jedem obligatorischen Satze richtig deduciren lässt, dass die Wahrheit desselben sein Gegentheil sei, dass die Wahrheit einer geforderten Leistung die Nichtleistung sei. Dadurch wird aber in der That jede Obligation der Willkür des Individuums preis gegeben: beliebt es ihm, — dem grammatischen und geschichtlichen Sinne des verpflichtenden Satzes gemäss, zu leisten, oder beliebt es ihm, — sich durch logische Deduction davon zu befreien, und auf diese Weise seine Treue zu beweisen.

Wie mit dem Glauben an den logischen Wortsinn und an die Absolutheit des Syllogismus noch eine Volkseinheit bestehen könne, scheint unerklärlich, denn das Band der Individuen, die Treue, ist den dialektischen Phrasenmachern anheimgefallen. Dass diese Ansicht das Römerthum, wie das Hellenenthum aufgelöst hat, oder vielmehr ein Symptom des absterbenden Einheitsbewusstseins ist, ist leicht zu erkennen; allein es fragt sich, warum diese Dialektik bei den Römern eine langsamere Auflösung bewirkt hat, als bei den Hellenen.

Als bei den Hellenen die Sophisten die Entdeckung gemacht hatten, dass man jeden positiven Satz in seinen negativen durch richtige Syllogismen verwandeln könnte, ging der Auflösungsprocess mit reissender Schnelligkeit vor sich. Bei den Römern jedoch wirkten andere Momente auf eine langsamere Auflösung. Der Römer hat sich niemals mit dieser Lust, wie der Hellene, an den Gebilden der Sprache erfreut, die Künste der Dialektik wurden daher für ihn nicht in dem Grade bestimmend, als für jenen; Character hatten einzelne Römer selbst in der Kaiserzeit noch. Dazu kam, dass die Römer unter den Kaisern sehr bald gewisse Syllogismengebilde aussonderten und als rechtsverbindliche unter den Schutz der bewaffneten Macht stellten; dass jene Syllogismenfabrication sehr bald Privilegium eines in bestimmter Richtung geschulten Beamtenheeres wurde, und diese Richtung eine gewisse Gleichmässigkeit in die Syllogistik der Rechtsdeductionen brachte. Das Ganze wurde endlich getragen von der geistigen Schwerfälligkeit der Römer. Die geistige Productivität der Römer ist in Vergleich zu den Hellenen ziemlich Null, sie können nur recipiren und verstehen es, die Gebilde fremder Völker in dem Grade zu verflachen, dass sie wie ein gleichartiger Brei erscheinen. Die Künste der Dialektik haben die Römer nicht entdeckt, sondern von den Hellenen gelernt, sie haben in ihnen niemals die Gewandtheit der Hellenen erlangt, welche in der innern Sicherheit, jeden positiven Satz in seinen negativen, und umgekehrt, verwandeln zu können, die Redekunst zu einer Ueberredungskunst umwandelten. Nur mühselig baute der Römer seine Syllogismen, er kam nie zu der Einsicht, dass man in Flexionssprachen jede Position in ihre Negation und umge-

kehrt, verwandeln kann, sondern bemerkte nur hie und da, dass dies ginge, brachte es daher auch nur zu einer halben, verflachten Dialektik d. i. zur Rabulistik. Die Rabulistik besteht in dem Wissen von gewissen Kniffen und Pfiffen, durch welche man sich einer bestimmten Obligation entzieht, und die Nichtleistung als die Wahrheit der Leistung deducirt. Tacitus meint nun, dass im vorliegenden Fall, wo Jemand durch das Würfelspiel seiner Freiheit verlustig gehe, wohl ein Rabulistenkniff am Orte sein möchte, sei es, dass der Gesetzgeber ihn mache, sei es dass ein Advocat ihn offerire, und meint, dass die Treue damit sehr wohl bestehe.

Ganz anders ist es mit der Treue des Deutschen. Der Sinn, welchen der Redende in seine Worte legte, als er sich selbst aufs Spiel setzte, der Sinn, welchen seine Worte den Gesetzen seiner Sprache, und den Umständen gemäss, unter denen er sie aussprach, hatten, der Sinn, welchen der Hörer, zufolge der gleichen Nationalität, aus ihnen herausnahm, ist für ihn verbindend, und zwar so unbedingt, dass er leisten muss, mag daraus folgen, was da wolle. Die, ein Verständniss durch Sprache vermittelnde, gleiche Nationalität wird ausdrücklich als verbindend anerkannt, und die Entscheidung in die Ueberzeugung des Volksgenossen gelegt, jede Syllogistik also von vornherein ausgeschlossen. Das ist deutsche Treue, und diese macht das Versprechen des Herrn von Savigny von 1814 für die historischen Empiriker zu einer unbedingten Verbindlichkeit. Dem deutschen Volke ist das Versprechen gegeben, und dies allein hat zu entscheiden, ob und wie ihm Wort gehalten ist.

Jenes Versprechen ist auch nicht bloss ein persönliches, sondern ein erbliches. Tacitus sagt: *Suscipere tam inimicitias, seu patris, seu propinqui, quam amicitias, necesse est.* Das, was hier ererbt wird, ist ebenfalls die Verpflichtung zur Treue. Jeder historische Empiriker ist aber der geistige Sohn und Verwandte der Männer, welche die historische Empirie begründet haben, er ist durch die Natur dieser Wissenschaft verpflichtet, das Wort ihrer Begründer einzulösen, und es giebt kein anderes Mittel sich von der Verpflichtung frei zu machen, als die That.

31. Eine andere Frage ist es freilich, wann sie Wort zu halten haben. In der Zeit des Ursprungs der historischen Empirie konnte hierüber nichts bestimmt werden, denn ebensowenig als J. J. Rousseau, welcher zwanzig Jahre vor dem Ausbruche der Französischen Revolution sowohl ihr Eintreten, als ihre wesentlichen Erscheinungen vorhersagte, nach einem ihm communicirten Programm der Revolution, in welchem Tag und Stunde jedes Hauptmoments wäre angegeben gewesen, sein: *Nous approchons du siècle des révolutions* u. s. w. schrieb: ebensowenig hat Herr von Savigny 1814 aus einem Programm der folgenden Geschichte des deutschen Volkes seine Angaben genommen. Beide haben vielmehr aus den mannigfaltigen geistigen Momenten ihrer Zeit die herrschenden und für die folgende Zeit bestimmenden richtig heraus gefühlt, und aus diesem Eindruck heraus gesprochen. Was wir andern erst als wahr erkennen, nachdem die Geschichte hinter uns liegt, das haben sie schon vorher geahndet. Solche Ahndungen kommen in der Geschichte ziemlich oft vor bei Individuen von genialer Geisteskraft, gehen aber nie weiter, als auf ein Herausfühlen der herrschenden und bestimmenden Principien. Ueber das Tempo, in welchem sie sich entwickeln, und geschichtliche Entwicklungsknoten erzeugen, lässt sich nur auf empirischem Wege etwas ermitteln. Daher können wir aus der Zeit der Genesis der historischen Empirie keine Bestimmungen über das Wann entnehmen. Solche Bestimmungen lassen sich nur aus den Erscheinungen entnehmen, welche in der geschichtlichen Entwicklung: einmal der historischen Empirie, sodann des deutschen Volkes eintreten, denn die historische Empirie und das deutsche Volk sind die beiden Factoren, welche sich in dem einzuleitenden Process durchdringen sollen.

Die in der geschichtlichen Entwicklung der historischen Empirie eintretenden Erscheinungen hangen ab von den sie geschichtlich bedingenden Momenten, und diese sind: 1) die überlieferte philosophische Tradition, 2) die philosophisch bearbeitete Sprache, 3) die Individualität der Forscher. Das Zusammenwirken dieser drei Momente hat eine Abwendung der historischen Em-

pirie vom Leben des Volkes, ein Studium der Wissenschaft um der Wissenschaft willen, bewirkt, und diese Wirkung macht eine Ueberwindung dieser Bestimmung erst nothwendig, bevor eine Lösung ihrer Aufgabe möglich ist.

32. 1) Die historische Empirie beginnt mit einem Bruche mit der Philosophie. Der historische Empiriker sollte alle von den Philosophen ererbten Vorurtheile ablegen, sich ganz frei seinen Quellen hingeben, sich selbst in ihnen verlieren, und von ihnen geistig durchdringen lassen. Das war leichter gesagt, als gethan, denn man übersah noch gar nicht, was alles philosophisches Vorurtheil war. Man konnte sich innerlich nicht vollkommen zur *tabula rasa* machen, denn die Quellen sollten verstanden werden, man musste also aus der Intelligenz der Zeit die geistigen Elemente nehmen, um die Quellen zu verstehen. Die ganze Intelligenz der Zeit hatte sich aber seit Jahrhunderten unter dem herrschenden Einfluss philosophischer Hypothesen gebildet, selbst die geschichtlichen Sprachen hatte man, von philosophischen Kategorien beherrscht, studirt, die einzelnen Spracherscheinungen hatte man philosophischen Kategorien untergeordnet; also selbst die Sprachkenntniss, das einzige Mittel in den wirklichen Sinn der Quellen einzudringen, war von der philosophischen Hülle überzogen, und musste erst von derselben befreit werden, ehe man ein sicheres Mittel gewinnen konnte, an den ursprünglichen Geist der Quellen zu kommen. Wie es sich mit der Sprachkenntniss verhielt, so verhielt es sich mit allen andern positiven Kenntnissen, welche man der Intelligenz seiner Zeit abborgte, alle waren von den philosophischen Voraussetzungen überzogen; man brauchte sie, um die Quellen zu verstehen, und doch waren sie dazu noch ungeeignet. Diese ganze überlieferte Intelligenz musste daher gleichzeitig mit der Erforschung der Vergangenheit mit umgebildet werden. Ein ganzer Bildungszustand musste umgestaltet werden und zwar von Individuen, welche von demselben beherrscht wurden.

Wie es möglich gewesen ist, unter diesen Bedingungen die philosophische Tradition zu durchbrechen, zu principiell neuen Entdeckungen zu gelangen, ist nur aus dem

Factum zu erklären, dass die deutschen Forscher es vermocht haben, denn in diesem Factum zeigt sich, dass in den Forschern ein mächtigeres Princip wirksam gewesen ist, als das der philosophischen Tradition. Wäre die Versicherung der Philosophen wahr gewesen, dass die logischen Denkgesetze absolut sind, dass jeder Mensch mit einer allgemeinen gleichen einfachen Vernunft begabt ist, und ihr zufolge so denken muss, wie die Philosophen angeben, so hätte bei der Kritik der Empiriker nichts anders herauskommen können, als was die Philosophen schon wussten. Allein es ist jetzt geschichtliche Thatsasache, dass etwas anderes herausgekommen ist, dass sich in den Forschern andere Kategorien gebildet haben, dass diese andern Kategorien sprachlicher Ausdruck geschichtlicher Ideen sind, welche von den philosophischen Kategorien principiell unterschieden sind. Es ist jetzt geschichtliche Thatsache, dass nicht ein, zwei, drei geschichtliche Ideen von den Empirikern entdeckt worden sind, sondern ein ganzes System, welches seinen Einheitspunkt in dem Begriff des Volkes hat, in einem dem Philosophen ganz unbekannten Begriffe.

Alle diese Entdeckungen sind aber nicht mit Einem Male gemacht worden, sondern in der Zeit, die eine nach der andern. Diese Entdeckungen zeigen unter sich wieder einen Causalnexus, so dass die eine die andere bedingt, und ihr vorausgehen musste, ehe die folgende gemacht werden konnte. Der einzelne Forscher war also durch die Natur seiner Wissenschaft genöthigt, seine Kraft darauf zu richten, von dem gewonnenen Punkte aus einen Schritt weiter zu rücken, sein Streben ging auf die Erreichung der zunächst folgenden Einsicht; man nannte dieses Fortschreiten ein Studium der Wissenschaft, um der Wissenschaft selbst willen. Das Studium war zunächt nur auf die Gewinnung einer Einsicht gerichtet, und da man von der Philosophie her gewohnt war, jede geistige Thätigkeit auf das Wissen zu beziehen, so entlehnte man von der Philosophie jene Zweckbestimmung.

33. 2) Ein zweites auf die Entwicklung der historischen Empirie einwirkendes Moment war die Beschaffenheit unserer Sprache. Seit die Aufklärer des 17ten und 18ten Jahrhunderts die Entdeckung gemacht hatten, dass man in seiner Muttersprache ebensogut philosophiren könne, als in der Lateinischen, hat auch unsere deutsche Sprache eine viel allgemeinere Einwirkung philosophischer Weltanschauung erfahren, als früher. Sie ist länger als ein Jahrhundert von Philosophen bearbeitet, ihre Worte, Satzverbindungen, kurz ihr ganzer Wortschatz, wie ihre Grammatik sind zur Bezeichnung philosophischer Begriffe und Verhältnisse ausgeprägt worden. Was wir nur denken und lernen, müssen wir mittelst einer so zugerichteten Sprache denken und lernen, saugen daher die philosophischen Voraussetzungen schon mit den ersten Begriffen ein, welche durch Sprache in uns geweckt werden. Mit einer so zugerichteten Sprache mussten die historischen Empiriker ans Werk gehen, mit ihr neue Entdeckungen im Gebiete des Geistes machen. Daraus folgt, dass sie die deutsche Sprache bei jeder neuen Entdeckung, bei jeder geschichtlichen Idee, welche sich in ihrem Bewusstsein erzeugte, selbst umprägen mussten. Sie mussten die deutsche Sprache erst zum geeigneten Maass für ihre neuen Entdeckungen machen. Jede neue Entdeckung musste mit Worten bezeichnet werden, welche schon eine philosophische Färbung hatten, nur den philosophischen Sinn konnte man bei der Mittheilung als bekannt voraussetzen, und musste von diesem aus eine Brücke finden, um dem Hörer oder Leser den veränderten Sinn merklich zu machen. Man musste die durch eine geniale Geisteskraft erzeugte Combination und Umprägung eines Wortes in einen solchen Zusammenhang bringen, dass dieser die Brücke wurde, welche die Auffassung der vollzogenen Umprägung vermittelt.

Die historischen Empiriker mussten bei dieser Thätigkeit allerdings von der genialen Bildsamkeit des deutschen Volkes, wie seiner Sprache unterstützt werden. Die sprachbildende Thätigkeit der historischen Empiriker musste getragen werden durch ein geistig so lebendiges und elastisches Volk, welches die Umprägung eines Wortes

nach einer bestimmten Richtung hin leicht bemerkt, welches sich nicht einbildet, dass ein Wort, welches es bisher in seiner philosophischen Bedeutung gekannt hat, bei dem Empiriker gerade dasselbe bedeuten muss, sondern die an ihm gemachte Modification bemerkt, im Zusammenhang die Brücke findet, die es zu der veränderten Bedeutung hinüberführt. Kurz es wird ein lebendiges Volk erfordert, welches mit seiner Sprache noch einen lebendigen geistigen Process unterhält, die Sprache bildet, und von ihr gebildet wird.

Der historische Empiriker bedarf aber auch einer so bildsamen Sprache, als es die deutsche ist. Wäre die deutsche Sprache zu Anfang dieses Jahrhunderts schon so krystallisirt gewesen, als es z. B. die romanischen Sprachen sind, so wäre historische Empirie nicht möglich gewesen. Eine Sprache, welche, wie die Französische, nicht im Stande ist, jeden Verbalbegriff zu substantiiren, ist nicht einmal geschickt, um darin Hegelisch zu philosophiren, viel weniger verträgt sie Umprägungen, wie sie die Empiriker jeden Augenblick machen. Soll die französische Sprache ein taugliches Instrument für geniale Productionen werden, so muss ihr noch viel mehr zugemuthet werden, als die Romantiker gewagt haben. Die deutsche Sprache ist meines Wissens die einzige, welche bei der schärfsten begrifflichen Ausbildung diese ungemeine Bildsamkeit hat. Was man der deutschen Sprache zumuthen kann, ohne ihren Genius zu verletzen, das zeigen viele Werke von Fichte, namentlich die Wissenschaftslehre von 1813, das zeigen ganz neue, wahrhaft Aristophanische Bildungen. Einer solchen Sprache bedurften die historischen Empiriker, denn jede ihrer Entdeckungen ist eine neue Eroberung auf dem Gebiet unserer Sprache.

Die historischen Empiriker waren bei ihrer sprachbildenden Thätigkeit durch die philosophische Bearbeitung der Sprache bedingt, sie mussten von der philosophischen Bedeutung der Worte und Verbindungen ausgehen. Daher mussten die Empiriker ihre Entdeckungen häufig mit denselben Worten ausdrücken, welche auch der Philosoph braucht. So bezeichneten die Empiriker ihre Thätigkeit als ein Studium der Wissenschaft um der Wissenschaft willen. Von der Philosophie

war die Bestimmung hergenommen, dass ihre geistige Thätigkeit auf ein Wissen gehe, allein sie waren weit entfernt ein absolutes Wissen anzunehmen, wie die Philosophen, sondern sie meinten stets ein bestimmtes, empirisches Wissen. So ist der oben erwähnte Begriff der Idee den Philosophen abgeborgt, allein Gervinus hat dem Worte eine der philosophischen gerade entgegengesetzte Bedeutung gegeben, weshalb es hier durch das Beiwort „geschichtlich" näher bestimmt worden ist, damit Niemand an philosophische Ideen denken möge. Man könnte, auf diesem Wege fortfahrend, das Wort Philosophie selbst umprägen, und mit demselben die principiell entgegengesetzte Wissenschaft, die historische Empirie, bezeichnen; allein da eine bestimmte geschichtliche Weltanschauung mit diesem Worte einmal bezeichnet wird, so scheint es angemessen, ihr das Wort zu lassen, und für die andere Sache auch ein anderes Wort zu brauchen, zumal da die Naturwissenschaften den Namen der Philosophie ebenfalls verschmähen und sich lieber Erfahrungswissenschaften oder empirische nennen.

34. 3) Ein drittes, die Entwicklung der historischen Empirie bestimmendes Moment ist die Individualität der Forscher. Dass die deutsche Nationalität auf die Entwicklung der historischen Empirie gewirkt hat, ist schon erwähnt worden, denn sie ist hervorgegangen aus einer nationalen Bewegung der Germanischen Völker. Allein in ihrer Entwicklung zeigt sich eine, wie es scheint, nur den Deutschen noch erhaltene Geisteskraft. Bis zu den ersten Stufen, welche die historische Empirie errungen hat, sind uns Franzosen, Engländer, Italiener gefolgt, und sind in gleicher Weise wie die Deutschen productiv gewesen: allein da bricht ihre Productivität ab. In das Gebiet des Mythos einzudringen, ist keinem von ihnen gegeben, nicht ein Einziger hat es vermocht, einen wirklichen, echten Mythos zu deuten.

Bei der Mythenforschung kommt es nämlich wesentlich auf die Diagnose des Mythos an, dass man es einem geistigen Gebilde ansieht, ob es ein Mythos ist, oder eine Allegorie. Hat man die Diagnose richtig gestellt, so ist mit Gelehrsamkeit schon weiter zu kommen, allein ohne jene Diagnose hilft die Gelehrsamkeit nichts, und den Franzosen und Engländern

scheint es an der productiven Geisteskraft zu fehlen, welche zu einer richtigen Diagnose nöthig ist.

Obgleich die historischen Empiriker durch eine eigenthümliche productive Geisteskraft getragen wurden, so hat doch kein Einzelner diese Wissenschaft begonnen und vollendet, sondern jeder Einzelne hat nur Bausteine zum Ganzen herbeigebracht. Jeder einzelne Forscher war mit einer individuellen Beschränktheit behaftet, welche in ihrem Kreise mit genialer Productivität wirkte, allein darüber hinaus nichts vermochte. Ich will dies an einigen hervorragenden Erscheinungen klar machen:

Als Herr von Savigny 1814 die deutschen Gelehrten zur historischen Kritik aufrief, glaubte er, dass eine kritische Erforschung des römischen und deutschen Rechts, namentlich der Provinzialrechte genügen würde, um ein national deutsches Rechtssystem für die Gegenwart aufzustellen. Allein es zeigte sich bald, dass man sich nicht auf die Germanen und Römer, auch nicht auf das Gebiet des Rechts beschränken könnte. Die Provincialrechte hatten sich ja nicht aus dem deutschen Volksgeiste allein entwickelt, sondern unter Einfluss römischer Weltanschauung, alles Recht, was man auf dem vom Herrn von Savigny bezeichneten Boden fand, hatte theils ein ganz römisches Gepräge, theils viele Aehnlichkeit mit dem römischen Rechtsprincip — wie wollte man da lernen Volksthümlichkeiten zu sondern. Unterschiede im Rechtsprincip treten erst heraus, wenn man römisches Recht mit jüdischem und chinesischem Recht vergleicht. Erst wenn man die Differenz solcher Rechtsprincipien kennt, kann man mit Sicherheit davon und unter einander unterscheiden, die Principien des indischen, hellenischen und germanischen Rechts. — Betritt man aber den Rechtsboden dieser Völker, so zeigt sich, dass man das Recht eines Volkes nicht verstehen kann, ohne seine Religion zu verstehen, und dass man beides nicht verstehen kann, ohne eine Einsicht in die Natur seiner Sprache, in seine ganze geschichtliche Entwicklung, in seine Stellung zu den weltgeschichtlichen Völkern gewonnen zu haben. Durch den innern Zusammenhang der Geschichte getrieben erstreckte

die historische Empirie sich daher bald auf alle Völker, Stämme und Horden der Erde; man beschränkte sich nicht auf die alten Culturvölker Europas, Asiens, Africas, sondern auch die Ureinwohner Americas, die Südseeinsulaner, kurz alles, was menschliches Antlitz trägt, wurde Gegenstand kritischer Untersuchungen. Man blieb nicht auf dem Gebiete des Rechts, sondern ging über auf das des Mythos, und löste seine Räthsel, man zog die Kunst, die Sprache mit hinein, man suchte den historischen Process, den Zusammenhang der ganzen Weltgeschichte zu ergründen. Erst die auf diesem Gebiete unternommenen Forschungen zeigen uns ein auf Ein Ziel gerichtetes Ganzes.

Mit genialem Scharfblick hat Niebuhr das Volk aus der ganzen Geschichte herausgefunden, in dessen geschichtliche Entwicklung mit der überlieferten Intelligenz seiner Zeit und mit seiner Combinationsgabe am ersten einzudringen war. Er hat mit wahrer Meisterschaft uns Aufschluss gegeben über alles, was sich auf die Entstehung und Weiterbildung römischer Rechtsinstitute bezieht. Aber so wie er über das Recht hinauskommt, sowie er auf einen Mythos stösst, so hat die Genialität ein Ende, man sieht, er kommt in ein Gebiet, auf dem er nichts versteht; ihm war dies nicht gegeben.

Von ganz anderer Art sind die Gaben K. O. Müllers. Wo es gilt, einen Mythos zu erkennen und zu enträthseln, dem mythenbildenden Geiste seine Geheimnisse abzulauschen, da ist er in seinem Element. Mit einer Leichtigkeit, mit einer Genialität combinirt er, das scheinbar Bedeutungslose erhält Wichtigkeit, das scheinbar Todte geistiges Leben, und so reproducirt er uns eine reiche Geschichte da, wo die Philosophen des 18ten Jahrhunderts nur Tod und dunkle Nacht sahen. Seine umfassende Gelehrsamkeit erscheint uns als leichtes Beiwerk, welches neben der schöpferischen Genialität zurücktritt. Jede Entdeckung wird für ihn Grundlage zu einer neuen Entdeckung. So schreitet er unaufhaltsam vorwärts, ein bis dahin unbekanntes Gebiet uns eröffnend. — Allein auch Er erreicht den Punkt, welchen zu überschreiten ihm nicht

gegeben war. Von seiner ersten Schrift an über Aegina bis zu seinen Prolegomenen zu einer wissenschaftlichen Mythologie sind seine Schriften ein Bild des lebendigen geistigen Processes, den er erlebt hat. Von Entdeckung schreitet er zu Entdeckung fort: gegen das Ende dieser Prolegomena gelangt er jedoch zu dem Culminationspunkt seines Geistes, welchen er nicht zu überspringen vermag. So schöne und herrliche Gaben er auch nachher aus dem reichen Füllhorn seines Geistes noch spendet, so sind es doch keine qualitativ neuen Gedanken mehr, sondern Consequenzen seiner früheren Entdeckungen; wer diese kennt, und eine solche Gelehrsamkeit besitzt, wie K. O. Müller, kann sie ebenfalls ziehen, jene früheren Entdeckungen waren aber nirgends zu lernen, und durch blosse Gelehrsamkeit nicht zu gewinnen. K. O. Müller erreicht in den Prolegomenen nämlich den Punkt, wo der Mythos nicht mehr ohne Kenntniss des organischen Baus der Sprache verständlich ist, bis zur Commissur von Sprache und Mythos, von Sprachforschung und Mythenforschung; diesen Zusammenhang vermochte er nicht zu enthüllen, und die Folge davon ist, dass Er, welcher die klarste Einsicht in den organischen Entwicklungsgang fast aller Erscheinungen der griechischen Literatur besass, die Philosophie als eine ihm ganz unverständliche, anomale Erscheinung liegen lassen musste. Er sagt: „Da die Aufgabe dieses Werkes keine Geschichte der Philosophie ist, sondern der griechischen Literatur und Bildung: so haben wir auch in Betreff der ältern griechischen Philosophen nicht die Fragen zu beantworten, die ein Werk von jenem Inhalte zu lösen suchen muss. Die Philosophie ist ein eigenes Reich des menschlichen Geistes, gegründet auf Bedürfnisse unserer Vernunft, die nicht in jedem Menschen rege sind, und sich erst auf gewissen Entwicklungsstufen der geistigen Cultur einstellen, aufgebauet aus Begriffen und Gedanken, welche sich unter einander bekämpfen und zu widerlegen suchen, so dass, wenn es einmal einem philosophischen Künstler gelingt, sie in ein scheinbares Gleichgewicht zu bringen, doch die Wage gleich wieder an einem Punkte überschlägt und damit das ganze Gebäude zusammenstürzt, um von einem Andern aus denselben Bausteinen, aber nach einem ganz an-

dern Plane wieder aufgebaut zu werden" *). Man sieht deutlich, wie ungern Müller sich auf die Philosophie einlässt, mit welchem Widerwillen er die Weisheit der philosophischen Tradition von einer sogenannten Allerweltsvernunft nachspricht, allein er muss sie nachsprechen, weil er noch nichts Besseres weiss. Dass der Grund hiervon darin liegt, dass er die Brücke zwischen Mythos und Sprache nicht finden konnte, wird schon die folgende Untersuchung einigermassen klar machen. Dass er aber jene Brücke nicht fand, beruht auf der individuellen Beschränktheit seines Geistes.

Nur Einem unter allen historischen Empirikern scheint eine unerschöpfliche geistige Productivität gegeben zu sein: es ist Wilhelm von Humboldt — er schöpfte aber auch aus der Sprache. Seinem Tiefsinn verdanken wir eine Einsicht in den organischen Bau der Sprache, wie sie kein anderes Zeitalter, wie sie kein Volk der Vorzeit besessen hat; allein Er hat das Wesen der Philosophie, die oben erwähnte Commissur zwischen Mythos und Sprache nicht zum Gegenstand seiner besondern Forschung gewählt.

35. An den angeführten Beispielen, die sich zahlreich vermehren liessen, zeigt sich, dass die einzelnen historischen Empiriker mit bestimmten an ihre Individualität gebundenen Gaben ausgerüstet, ihre Forschungen begannen und vollendeten. Sie begannen sie, getrieben von angebornen Geistesgaben, ohne Reflexion und vernünftige Ueberlegung, sondern darum, weil ihr Genius sie dazu trieb; keine Verabredung über ein gemeinschaftliches Ziel hat unter ihnen stattgefunden, und dennoch zeigt sich auf einer bestimmten Stufe der Entwicklung der historischen Empirie ein solches gemeinsames Ziel. Dies ist eine eigenthümliche Erscheinung, welche mit der Natur des deutschen Volksgeistes im Zusammenhang zu stehen scheint.

Bei den grossen Culturvölkern des Alterthums sind die bedeutenden Entwicklungsphasen an einzelne hervorragende Individualitäten geknüpft; ein einzelner Mann ist erfüllt von dem Geiste seines Volkes auf bestimmter Entwicklungsstufe, er er-

---

*) K. O. Müller's Gesch. der griech. Literatur, herausgegeben von Dr. Eduard Müller. Breslau 1841. Th. 1. p. 430.

fasst ihn in seiner ganzen Tiefe, handelt frei aus dieser geistigen Bestimmtheit heraus, und führt so das Volk aus einer Culturstufe zur andern hinüber, der Schwerpunkt des Umschwungs liegt in seiner Individualität. Anders ist es bei den Germanen. Hier ist es niemals ein einzelnes Individuum, welches das Geschick des ganzen Volkes auf seinen Schultern trägt, und den Uebergang von einer Culturstufe zur andern vermittelt, sondern das geistige Princip, welches solchen Uebergang vermittelt, erscheint stets in einer Vielheit von Individuen, ganze Schichten des Volkes werden davon ergriffen, treten von ihrem Genius getrieben hervor, und vollbringen ihre Mission. Es hängt diese Erscheinung offenbar mit der höhern geistigen Begabung der Germanen zusammen, und ist die Bedingung der Empirie. Das gelehrte Material, welches die historischen Empiriker zu bewältigen hatten, war von so ungeheurem Umfang, dass es für einen Einzelnen physisch unmöglich gewesen wäre, dasselbe zu verarbeiten; nur wenn eine Vielheit von Forschern, von Einem geistigen Princip bestimmt, sich desselben bemächtigte, war sie möglich.

36. Blicken wir zurück auf die drei Momente, welche auf die geschichtliche Entwicklung der historischen Empirie eingewirkt haben, so bewirkten dieselben eine eigenthümliche Ansicht der Forscher von dem Zweck ihrer Thätigkeit. Jeder einzelne Forscher, in das Object seiner Forschung versenkt, wollte eine Einzelnheit ergründen; war diese ergründet, so war eine andere nächste Einzelnheit zu ergründen, und er musste dieser sein Studium zuwenden. Alle ihre Untersuchungen sind auf Erweiterung der Erkenntniss gerichtet, und mussten wegen der individuellen Beschränktheit der Forscher in bestimmte Kreise der Erkenntniss zerfallen. Alle einzelnen errungenen und noch erwarteten Erkenntnisse musste man, so lange man des philosophischen Princips noch nicht Herr geworden war, durch den philosophischen Begriff bezeichnen, welcher den Zweck aller geistigen Thätigkeit bezeichnet, und dieser war das Wissen oder die Wissenschaft. Die historischen Empiriker mussten daher den Zweck ihrer Thätigkeit als ein Studium der Wissenschaft um der Wissenschaft willen bestimmen.

Es ist diese Zweckbestimmung in der Entwicklung der historischen Empirie mit Nothwendigkeit aus den geschichtlichen Bedingungen dieser Wissenschaft entstanden, sie muss diesen Zweck daher verfolgen, so lange und so weit die geschichtlichen Bedingungen dieselben bleiben. Denn diese Zweckbestimmung sagt, dass unter der Voraussetzung, dass die historische Empirie noch nicht im Stande ist, auf die Praxis, auf das Volksleben einzuwirken, sondern sich mit einer Erweiterung der Erkenntniss begnügen muss, sie die Bestimmung der Erkenntniss, wonach sie zunächst zu streben hat, aus sich selbst nehmen muss.

In den empirischen Wissenschaften bedingt eine Erkenntniss die andere, der Fortschritt geht nicht in Sprüngen, sondern nach einem durch die Natur der Sache bedingten Gesetz. Was die nächste zu ergründende Erkenntniss ist, weiss der am besten, welcher mitten in einer empirischen Wissenschaft steht, und richtet seine Untersuchungen auf diesen Punkt. Was das zunächst zu Erforschende war, das erkennt man an der nächsten Forschung selbst. Der Forscher ergreift es mit sicherem Tact, wir andern erkennen es an dem Resultat. Wir lösen die Philosophie auf, weil die historische Empirie zu der Stufe der Entwicklung gelangt ist, wo sie es vermag. Der Beweis, dass das Ende der Philosophie gekommen ist, ist das Factum, dass sie aufgelöst wird.

Ob die Auflösung derselben noch innerhalb des theoretischen Zwecks der Empirie fällt, oder darüber hinausgeht, hängt von dem Inhalte dieser Auflösung selbst ab, denn es fragt sich, ob er bloss unser Wissen erweitert, oder ob er auch zu dem geschichtlichen Leben des deutschen Volkes in Beziehung steht. Wäre das Letztere der Fall, so würde dadurch die Empirie genöthigt, ihren theoretischen Zweck aufzugeben, praktisch zu werden, und dem deutschen Volke ihr Versprechen durch die That zu lösen.

37. Ihren theoretischen Zweck, das Studium der Wissenschaft um der Wissenschaft willen, muss die Empirie ihrer Natur zufolge nothwendig einmal aufgeben. Er ist der letzte Rest, welcher ihr von den philosophischen Illusionen geblieben ist. Da sie einmal mit der philo-

sophischen Tradition gebrochen hat, so darf sie auch nicht anstehen, diesen letzten Rest aufzugeben.

Die Wissenschaft treiben um der Wissenschaft willen, — was ist das für ein Zweck? Wer das will, muss doch wissen, was Wissenschaft, und nichts als Wissenschaft ist? — Man mag aber die Geschichte vom Anfange bis auf den heutigen Tag durchforschen, man wird nirgends und bei keinem Volke ein solches Etwas finden, was nichts als Wissenschaft wäre. Wo es Philosophen giebt, da wird allerdings viel geredet von dem Wissen, von der Wissenschaft, aber nur da; und die historischen Empiriker sind nicht ausser Stande, zu ermitteln, woher dies Gerede kommt.

Die Philosophie tritt bei den Völkern, wo sie organisches Gebilde des Volkslebens, nicht äusserlich überliefert und angelernt ist, auf dem Punkte ihrer geschichtlichen Entwicklung ein, wo das Absterben des Volkslebens beginnt, der Volksgeist erschlafft, und ein lebendiges Einheitsbewusstsein der Volksgenossen aufhört. Das Eintreten der Philosophie ist das bedeutendste Symptom, in welchem sich die Erschlaffung des Volksgeistes zeigt, und die Philosophie ist es gerade, welche dies Factum constatirt. Die Philosophen erklären nämlich positiv, dass sie von einer geistigen Volkseinheit nichts wissen, sie versichern, sie seien nicht Glieder eines geschichtlich bestimmten Volkes, sondern Menschen, Menschen schlechthin, begabt mit dem Gattungszeichen der Gattung Mensch, mit einer sogenannten Allerweltsvernunft. Der Inhalt einer solchen Allerweltsvernunft wird dann als das Wissen, als die Wissenschaft, nicht als ein nationales, bestimmtes Wissen bestimmt, sondern als eine Allerweltswissenschaft, deren Ausbildung und Verbreitung die Philosophen sich befleissigen. — Indessen die Philosophen sagen das nur, versichern es bloss, sind aber ausser Stande, mit ihrem Sagen und Versichern Ernst zu machen, denn es steht gar nicht in ihrer Macht, sich des ihnen gegebenen bestimmten Volksgeistes zu entledigen, und mit einer Allerweltsvernunft zu begaben, sie werden keine Allerweltsmenschen, cultiviren keine Allerweltswissenschaft: sondern sie bleiben, was sie sind, volksthümlich bestimmte Individuen, werden von der geistigen Bestimmtheit

ihres Volkes bestimmt, und von den Schranken des Volksgeistes beherrscht, der Inhalt ihres Geistes ist und bleibt ein volksthümlich bestimmtes Wissen, eine volksthümlich bestimmte Wissenschaft. Die Philosophie ist nicht ein Gebilde, in welchem der geistige Inhalt der Gattung Mensch ausgeprägt ist, sondern ein Gebilde, welches, von volksthümlich bestimmten Individuen gemacht, das bestimmte Gepräge ihres Volksgeistes an sich trägt. Dass die Philosophen dies nicht bemerken, liegt in der Natur der Sache, weil das nationale Einheitsbewusstsein in ihnen erstorben ist.

Jede Wissenschaft, die es giebt, ist eine volksthümliche, und kann keine andere sein, denn Wissenschaft giebt es nur bei Völkern, nur durch die sprachbildende Thätigkeit der Volksgenossen, und ausserdem gar nicht. Wo es Wissenschaft giebt, da sind nothwendig wissende Individuen, denn eine von keinem Menschen gewusste Wissenschaft ist eine Chimäre. Wo es aber wissende Individuen giebt, da sind sie national bestimmt, und daher ist ihr Wissen ein national bestimmtes Wissen, die Wissenschaft eine national bestimmte. Zwar ist es niemals ein einzelnes Individuum, welches eine einzelne Wissenschaft macht, sondern es ist stets eine Vielheit von Individuen. Denn eine Wissenschaft entsteht dadurch, dass eine Reihe von volksthümlich bestimmten Individuen die überlieferte geistige Substanz bearbeitet, ein jeder das ihm Ueberlieferte mit seiner individuellen Kraft umbildet. Da aber das Product der Thätigkeit der Individuen eine national bestimmte Wissenschaft ist, an welcher sich das Gepräge des Volksgeistes deutlich erkennen lässt, so erhellt, dass in der wissenschaftlichen Thätigkeit des einzelnen Individuums gerade seine Nationalität bestimmend ist; und da diese im einzelnen Individuum nur in untrennbarer Einheit mit seiner Individualität erscheint, dass die geistige Bestimmtheit des einzelnen Individuum der Wissenschaft ihren Character giebt.

Das einzelne Individuum ist gar nicht im Stande, seine angeborne Schranke zu überschreiten, denn sie ist stärker, als jede andere Kraft. Bei einem Volke, welches sich ganz organisch aus sich selbst entwickelt hat, wie die Hellenen, tragen alle von den Vorfahren überlieferten Lebensformen, alle sprach-

lichen Gebilde das Gepräge der gleichen Nationalität an sich; die angeborne Nationalität wird dadurch getragen, gepflegt und zu nationaler Thätigkeit aufgefordert. Wird aber ein Volk durch die geistigen Gebilde fremder Culturvölker erst erzogen, wie die Germanen, so wird ein fortdauernder Kampf eingeleitet zwischen dem Princip der angebornen Nationalität und den in den Erziehungsmitteln herrschenden Principien. Was in diesem Kampf erzeugt wird, hat nothwendig nationales Gepräge, und zwar ein aus den beiden wirkenden Momenten zusammengesetztes.

Es kann also keine andere Wissenschaft geben, als eine nationale. Daher ist die höchste Bestimmung jeder Wissenschaft, volksthümlich zu sein, denn dem in den Volksgenossen lebendigen Volksgeiste dankt sie nicht nur, was sie ist, sondern auch, dass sie ist, sie ist mit unauflöslichen Banden an den Volksgeist gekettet, und da dieser nur im Volke ist, mit dem Volke verbunden. Die nationale Wissenschaft ist nur in den wissenden Individuen; das Verhältniss der Wissenschaft zum Volksgeiste und zum Volke ist das Verhältniss der wissenden Individuen zum Volke, und das untrennbare Band beider eine unerlässliche Verpflichtung des einzelnen Gelehrten gegen sein Volk. Vom Volke geht alle Wissenschaft aus, zum Volke muss alle Wissenschaft zurückkehren, in diesem lebendigen Bewusstsein besteht die Ehre des Gelehrten, und diese Ehre stellt er äusserlich dar, wenn er sich und seine Wissenschaft dem Dienste des Volkes weihet.

Sobald die historische Empirie diesen Schritt thut, wird sie praktisch. Sie beweist, dass sie sich nicht einbildet, in einem abstracten Begriffssysteme ein Beglückseligungselixir für alle Welt zu besitzen — sondern sie erkennt das Nationale als das Alleinbestimmende an, sie bekennt, dass sie das Vergangene nur darum studirt, um die Gegenwart zu verstehen und dem Volke rathen zu können, nicht um sie mit Haut und Haaren in die Gegenwart zu transportiren, sie spricht es aus, dass die Bestimmung ihrer Thätigkeit von dem in den jetzt lebenden Volksgenossen lebendigen Volksgeist ausgehen muss,

wie diese ihren Rath erst verwirklichen müssen, ehe sich über seine Richtigkeit etwas entscheiden lässt.

38. Wenn die historische Empirie diesen Schritt zur Praxis thut, muss aber nothwendig im deutschen Volke ein solches Leben erwacht sein, dass sie von dem Volke bestimmt werden kann. Sie kann nur dienen, rathen, nicht äusserlich beglückseligen; das Volk aber muss die Initiative ergreifen, sich äussern, was es will und wohin es will. Sie muss die Sprache des Volkes verstehen, der einzelne Empiriker muss aus der Mannigfaltigkeit der Zeiterscheinungen es herausfühlen, wo der Volksgeist spricht, und wo ein losgerissener Einzelner seine unmassgeblichen Meinungen zu Markte trägt, er muss dem Volke seine geheimsten Wünsche ablauschen, sie in die Form giessen, welche die Nationalität in ihrer innersten Tiefe ergreift, und unwiderstehlich fortreisst — aber er muss es unbedingt aufgeben, dem Volke einen Zweck geben, ihm einen Willen machen zu wollen. Wenn ein Volk schläft, so ist ihm nichts weiter abzusehen, als dass es eben schlafen will; in einer solchen Zeit ist es der historischen Empirie ganz unmöglich, eine praktische Thätigkeit auszuüben, und sie erfüllt gerade dadurch ihren hohen Beruf, dass sie ihre ganze Kraft auf die Wissenschaft richtet, und die Traumgesichte der Schlafenden ganz unbeachtet lässt. Um den entscheidenden Schritt in die Praxis zu thun, muss sie das Erwachen des Volks abwarten, warten bis das Volk sie ruft. Die historischen Empiriker können daher das Versprechen des Herrn von Savigny von 1814 nicht eher erfüllen, als bis das deutsche Volk die Erfüllung fordert, bis es selbst die nationale Gesinnung wieder aufnimmt, welcher die historische Empirie ihre Entstehung verdankt, und ernstlich Anstalt macht, das zu verwirklichen, was es in seiner nationalen Erhebung wünschte.

Sobald dieses Erwachen des deutschen Volkes eintritt, müssen die historischen Empiriker auch ihrer Seits die praktische und nationale Tendenz ihrer Jugendzeit wieder aufnehmen. Denn ein lebendiges Volk kann es nicht dulden, dass ein Theil vom Ganzen sich absondert, und einen andern

Zweck verfolgt, als das Volk; es kann nicht zugeben, dass eine Anzahl von Gelehrten eine Wissenschaft um der Wissenschaft willen treibt, sondern es muss fordern, dass ihre Wissenschaft national sei, dass sie sich dem Dienste des Volkes weihen.

39. Ob und wann das deutsche Volk erwacht ist, das hat der einzelne Empiriker selbst zu ermessen. Er muss die Regungen des Volksgeistes verstehen, er muss die Sprache gelernt haben, in welcher die Völker sprechen.

Die ersten Regungen eines zu neuem Leben erwachenden Volkes sind in der Regel so fein, dass Niemand sie bemerkt; erst wenn sie sich in stärkeren Schlägen wiederholen, bemerken wir sie, und vermögen die ersten Regungen uns zu deuten. Es kömmt daher darauf an, zu ermessen, ob in der Gegenwart Symptome sich zeigen, welche als ein Erwachen des deutschen Volkes zu deuten sind? Das Urtheil ist zunächst Sache des einzelnen Individuum; die Motive desselben sind jedoch aus den Erscheinungen der Gegenwart hergenommen. Diese Erscheinungen werden aber von denselben Parteien hervorgerufen, welche 1814 den historischen Empirikern zur Seite standen, von den Liberalen und Reactionären: wir haben daher zu untersuchen, ob in ihnen Momente liegen, welche den Empirikern fehlen, und welche sie sich nothwendig aneignen müssen, wenn sie zur Praxis fortgehen wollen.

Jede dieser drei Parteien, die der Liberalen, die der Reactionäre, die der historischen Empiriker vertritt ein besonderes Princip. So lange nicht die Eine dieser Parteien der Principien Herr wird, welche die beiden andern beherrschen, und die Individuen sich gewinnt, ist an keine Ausgleichung der Spannung zu denken, welche 1814 unter ihnen sich zeigte. Jede wird von ihrem Princip bestimmt, und wirkt negativ auf die andere. Die Vertreter jeder sind aber Deutsche, Volksgenossen und daher hat jede ein nationales Moment an sich, wodurch sie die andern ergänzt.

40. Einer der würdigsten Vertreter des Liberalismus, Thibaut, richtet 1838 ausdrücklich an die historischen Empiriker eine Mahnung, welche ausspricht, was ihnen fehlt:

„Viel wird auf allen Fall durch unser höchst dürftiges Material für das Dogmatische [der Rechtswissenschaft] nicht gewonnen werden. Und nun sollen wir das arme, durch schlechte Gesetze überall geplagte Volk Jahrhunderte lang im Elende lassen, und von dem kleinen, oft kleinlichen historischen Kunstfleiss der Gelehrten abhängig machen? Das wäre doch in der That ärger als zu arg, und ehrlich gesprochen, eine reine Art des Verweisens *ad Kalendas Graecas*“ *).

Das, was Thibaut's Worten ein so grosses Gewicht giebt, ist die Gesinnung, aus welcher sie hervorgehen, es ist die unerschütterliche Ueberzeugung, dass das einzelne Individuum einem grösseren Ganzen angehört, und gegen dasselbe bestimmte Pflichten zu erfüllen hat, dass die Wissenschaft der Gelehrten sich auf das praktische Leben des Volks beziehen, und ihm dienen muss. Diese aus einer volksfreundlichen, oder, wie die Liberalen sich ausdrücken, aus einer menschenfreundlichen Gesinnung hervorgegangene praktische Tendenz ist es, welche die Kraft der Liberalen ausmacht, und ihren Einfluss auf das Volk begründet. Mit ihren idealen Träumereien würden sie, sobald sie schöpferisch im Leben werden sollten, so sicher Bankerutt machen, als die Franzosen in der Revolution mit den Rousseau'schen Theorien Bankerutt gemacht haben. Allein in Zeiten, wo sie die Feuerprobe der Praxis noch nicht zu bestehen haben, werden ihre Ideale eine grosse Anziehungskraft auf die Volksgenossen üben, und zwar darum, weil sie aus einer wohlmeinenden, volksfreundlichen Gesinnung hervorgehen, weil die Liberalen den guten Willen haben, dem Volke in seinen Drangsalen zu helfen, und ihre ganze Intelligenz zur Disposition desselben stellen. Auf diesem guten Willen, auf dieser volksfreundlichen Gesinnung beruht der ganze praktische Einfluss des Liberalismus, und diese ist in der That ein wesentliches, im Innersten des deutschen Volksgeistes begründetes Moment.

---

*) A. F. J. Thibaut, über die sogenannte historische und nicht-historische Rechtsschule. Archiv für civilistische Praxis, herausgegeben von Franke, Linde u. s. w. 21ster Band. Heidelberg 1838. p. 396.

Verfolgt man den modernen Liberalismus bis zu seinem Ursprunge im 18ten Jahrhundert, so wird man ganz deutlich dieses nationale Element ausscheiden können, denn hier zeigt sich, dass er aus einer nationalen Regung des Volkes hervorgegangen ist, dass diese nationale Erregung indess unter den damaligen geschichtlichen Bedingungen in keiner andern Form Ausdruck finden konnte, als in den ideologischen Träumereien, welche er seit jener Zeit anpreist. Trotz ihrer theoretischen Chimären haben aber die Liberalen auf jeder Stufe ihrer Entwicklung jene volksfreundliche Gesinnung, jene praktische Tendenz bewahrt, und die den französischen Ideen gemässen Staats- und Rechtsformen geben Zeugniss davon. Mögen diese Staats- und Rechtsformen immerhin jämmerlicher sein, als die der alten Zeit, sie beweisen wenigstens, dass die Liberalen aus ihren idealen Theorien gemacht haben, was sich daraus machen liess.

Jener gute Wille ist aber für die praktische Thätigkeit ein durchaus nothwendiges Moment. Alle hohe Intelligenz der historischen Empiriker ist ein todter Schatz, wenn sie sich nicht den guten Willen anschaffen, und die Liberalen werden sicher ihren grössern Einfluss aufs Volk behalten, bis jene die Illusion ablegen, dass die Wissenschaft um der Wissenschaft willen zu treiben sei.

41. Eine weit intensivere Nöthigung, sich der Praxis, dem wirklichen Volksleben zuzuwenden, erhalten die historischen Empiriker indess durch die Reactionäre. Ihnen war 1814 mit den historischen Empirikern der Bruch mit der Philosophie gemein, aber in ihrer Entwicklung trennten sie sich von den Empirikern. Der Logik der Philosophen entledigten sie sich, waren aber nicht im Stande den genialen Combinationen der Empiriker zu folgen, daher verfielen sie nothwendig in jene Faselei, welche die heterogensten Dinge durcheinander wirft, ohne die Confusion zu bemerken, in welcher sie sich herumdreht. Auch den zweiten Schritt suchten sie den Empirikern nachzuthun, die Rückkehr zur Geschichte; aber da bei ihren historischen Studien in ihnen keine Ideen sich bildeten, bei ihrem Studiren nichts herauskam, so wurden ihre historischen Begründungen nichts als Geschichten,

die nach einer bestimmten Theorie zugestutzt waren, ein ganz leeres Beiwerk der Theorie. Ihre Theorie aber war der Rest der Tradition, welcher bleibt, wenn man den vom 18ten Jahrhundert ererbten Rationalismus davon abzieht, nicht den Rationalismus der Liberalen, sondern einen älteren Rationalismus, wie er in der Dogmatik und in der Staatslehre des 17ten Jahrhunderts niedergelegt ist. Diese Theorie war die Grundlage, und nach ihr wurde das neue Element, welches aus der Geschichte genommen war, gemodelt. Was sich aus diesen Elementen machen lässt, das hat in Beziehung auf den Staat Ludwig von Haller in der Restauration der Staatswissenschaft gezeigt. Die Grundlage bildet die Staatstheorie des 17ten Jahrhunderts, welche am schärfsten von Thomas Hobbes aufgestellt worden ist, allein von der logischen Schärfe des Th. Hobbes, von dem grandiosen Fall seiner Syllogismen ist keine Spur mehr; seichtes Geschwätz, leere Phrasen, Widersprüche, indem nicht selten einzelne dem Liberalismus abgeborgte Gedanken sich einschleichen, ohne dass der Verfasser im Stande wäre, ihre Natur und ihren Ursprung zu entdecken, sind an ihre Stelle getreten. Ueber das Ganze ist eine sogenannte historische Brühe gegossen, an der weiter nichts bewundernswürdig ist, als die Zuversicht, mit welcher der Verfasser aus geschichtlichen Bausteinen sich eine Geschichte macht, die es nie gegeben hat, und die er zum Beweise der Richtigkeit seiner Theorie producirt. — Wie es sich mit der von Hallerschen Staatstheorie verhält, so steht es mehr oder weniger mit allen geistigen Productionen der Reactionäre. Wenn es darauf ankommt, auf die Liberalen zu schimpfen, so sind sie gross, wenn sie aber ihren eigenen geistigen Gehalt aufweisen sollen, so bringen sie leeres Geschwätz vor, oder verkriechen sich hinter die historischen Empiriker, als wenn diese mit ihnen Eine Sippschaft ausmachten, und zwar *bona fide*, da sie von der historischen Empirie absolut nichts verstehen. Sie leben der unerschütterlichen Ueberzeugung, dass ihre Phrasen ein Radikalmittel für Alles, was der Mensch braucht, enthalten; sobald nur Jedermann ihre Phrasen recht oft im Munde führt, so würden, nach ihrer Meinung, die Phrasen schon die Menschen und die Verhältnisse umändern. Sie haben ein

Vertrauen zur Redensart, wie es nur je ein römischer Augur gehabt hat.

Dass die Reactionäre mit dieser Weisheit, welche nicht nur hinter der historischen Empirie, sondern auch noch hinter der Theorie der Liberalen einherzieht, mit dieser geistigen Beschränktheit keinen geistigen Einfluss auf das deutsche Volk haben können, liegt anf der Hand. Aber ihre Stärke liegt ganz wo anders. Ihre Theorie stimmt sie nicht weich und volksfreundlich, wie die der Liberalen diese; sie erwarten vom guten Willen der Volksgenossen nichts; sondern ihr Princip verweist sie ausdrücklich an die Gewalt als das staa tengründende und erhaltende Princip, an eine kräftige mit Willkür schaltende Polizei. Sie, die in letzter Instanz Alles von der That erwarten, sind daher durch ihre Theorie darauf hingewiesen, die ganze Energie ihres Willens in dieselbe hineinzulegen; Energie des Characters ist die ausgezeichnete Seite der Reactionäre. Geht die historische Empirie zur Praxis über, so ist ihr diese Energie des Characters durchaus nothwendig, denn nur dann, wenn man etwas entscheiden will, es ganz und ausschliesslich will, es mit der Zähigkeit will, die durch kein Hinderniss sich zurückschrecken lässt — kann man seines Erfolges gewiss sein.

42. Diese den Reactionären eigene Energie des Characters wirkt auf die Liberalen und die Empiriker unmittelbar ein, und nöthigt sie, selbst eine solche zu entwickeln. Je entschiedener die Reactionäre die Verwirklichung ihrer Theorie wollen, desto entschiedener werden die Gegner zum Widerstand aufgefordert. Die Reactionäre werden durch das Princip ihrer Theorie getrieben vor keiner Gewaltmassregel zurückzuschrecken, sondern mit aller Entschiedenheit vorzugehen. Die Liberalen, weich und wohlmeinend, durch ihr Princip zum Indifferentismus verdammt, haben in der That wenig Thatkraft, lassen sich die Zudringlichkeit der Reactionäre lange gefallen — allein sie sind auch Deutsche, wer auf ihre Langmuth und Geduld speculirt, möchte die Rechnung doch ohne den Wirth machen, denn ihre Nationalität haben die Deutschen niemals aufgegeben, sondern mit wahrhaft jüdischer Hartnäckigkeit die von ihrem Volksgeist ihnen vorge-

zeichnete Bahn verfolgt. Dass das ewige Reizen und Bohren der Reactionäre die Liberalen endlich in Harnisch bringen wird, ist mit Gewissheit vorauszusehen. Dann aber wird die ganze nationale Existenz des deutschen Volkes in Frage gestellt werden. Diese sicher zu stellen ist der Beruf der historischen Empiriker, denn sie ist der Boden, auf welchem sie stehen, das Lebenselement, in welchem sie athmen; ein Angriff hierauf würde die historischen Empiriker an ihrer empfindlichsten Stelle verwunden, ihnen die Energie des Characters aufnöthigen, welche reactionärer Turbulenz gewachsen ist. — Wann dieser Moment bei dem einzelnen Empiriker eintritt, lässt sich äusserlich nicht bestimmen, sondern nur erleben, und an den Folgen erkennen. Wann, und wo er eintritt — das ist ein durch die Tiefe der Individualität verhülltes Geheimniss, wie er sich aber äussern wird, darüber lässt sich einiges erschliessen.

Dass der geistige Inhalt der reactionären Weisheit für Germanische Völker nur geringen Reiz hat, kann man nicht nur täglich beobachten, sondern aus der geschichtlichen Genesis dieser Weisheit beweisen. Th. Hobbes, der scharfsinnige und consequente Schöpfer derselben, der einzige Mann, von dem man erfahren kann, was die Reactionäre eigentlich wollen, verfolgte eine praktische Tendenz. Er wollte durch seine Rechtsdefinitionen und Syllogismen das zu nationalem Leben erwachende Englische Volk bewegen, diesen Weg nicht zu betreten, sondern eine seinen Römischen Rechtsdefinitionen und Syllogismen gemässe Form sich gefallen zu lassen. Des Th. Hobbes Staatstheorie tritt in einen schroffen Gegensatz gegen die, das Englische Volk in der Mitte des 17ten Jahrhunderts bewegende, geschichtliche Idee. Er hat ein unerschütterliches Vertrauen zu der Macht seiner Definitionen und Syllogismen, er trägt sie mit der Zuversicht einer entschiedenen Ueberzeugung vor: — nichts destoweniger haben sie gar keine Macht über das Englische Volk ausgeübt. Sie haben es nicht einen Augenblick gehindert, sich sein Haus seinem Volksgeiste und seiner Intelligenz gemäss zu bauen. Eine Besorgniss, dass die Deutschen sich möchten bewegen lassen, mit der confusen Weisheit der modernen Reactionäre Ernst zu machen, ist durch nichts be-

gründet. Man braucht die reactionäre Weisheit nur in ihrer wahren Gestalt dem deutschen Volke vorzuhalten, und es zu fragen: Erkennst du in diesem Bilde dein inneres Wesen wieder? so kann man sicher sein, dass kein Mensch ein Verlangen danach trägt. Nur die praktische Energie der Reactionäre ist gefährlich, da die fortwährenden Neckereien, welche sie sich gegen die Liberalen erlauben, diese endlich in Bewegung bringen werden. Dann aber tritt dieselbe Gefahr ein, gegen welche 1814 Niebuhr und von Savigny sich erhoben, dass man zwar kein philosophisches Ideal, die französischen Ideen, zu realisiren sucht, denn dies geht nicht, wohl aber dass man Staats- und Rechtsformen einzuführen sucht, welche den Französischen gemäss, aber für die Praxis zugestutzt sind.

Für die historische Empirie tritt dann dasselbe Verhältniss ein, wie 1814, sie hat denselben Beruf, wie damals, zu erfüllen, nur bereichert durch die geistige Errungenschaft der Zwischenzeit.

43. Die historische Empirie hat vor den französischen Ideen zu warnen, wie 1814, allein nicht mehr aus einem dunklen Gefühle, dass dies noch nicht das Rechte sei, sondern mit klarem bestimmten Bewusstsein. Wir kennen nicht nur die Principien, auf denen diese französischen Ideen beruhen, und wissen, dass sich aus ihnen nur die elendesten Staatsformen, eine jämmerliche Plutokratie bilden lässt, sondern haben durch Louis Blanc, den Geschichtschreiber der modernen Plutokratie, auch die Bestätigung erhalten, dass aus ihnen nichts anderes gebildet worden ist.

Die den französischen Ideen zu Grunde liegende Annahme ist, dass die Staatsform die Volkseinheit begründet. Nach dem Schöpfer der reactionären Staatstheorie, nach Th. Hobbes, wird die Staatsform durch gewisse Definitionen des römischen Obligationenrechtes über die Verträge begründet, in ihnen liegt das vereinigende Band. Diese Definitionen constituiren Einen Menschen, welcher Staat, und als solcher Volk ist, den Zwingherrn. Nach J. J. Rousseau, dem Schöpfer der liberalen Staatstheorie, machen nicht

jene Definitionen des römischen Obligationenrechts über die Verträge den Staat, sondern ein von lebendigen Menschen wirklich abgeschlossener Vertrag, und die durch den Vertrag Verbundenen sind das Volk. — Da diese Theorie durchaus neu ist, keins der Germanischen Völker einen solchen Staatsvertrag zu produciren vermag, durch welchen die Volksgenossen zum Volke geworden wären, so muss diese Theorie auf bestimmte gegebene Verhältnisse angewendet werden, und da ein Vertrag abgeschlossen werden soll, so müssen zuvörderst die Contrahenten ermittelt werden. Die Ermittlung der Contrahenten geht also dem Vertrage noch vorauf, und in dem Principe, nach welchem die Contrahenten ermittelt werden, zeigt sich das wahre Princip dieser Staatsform. J. J. Rousseau spricht es ganz bestimmt aus, indem er sagt: „Der Erste, welcher eine Erdscholle einzäunte und sagte: dies ist Mein, und Leute fand, welche einfältig genug waren, es ihm zu glauben, ist der Gründer der bürgerlichen Gesellschaft gewesen“ *). Der Besitz ist also das Princip dieser Staatsform, und in Zeiten, wo das Geld das Maass aller Dinge ist, das Geld; das Geld ist es, welches die Staatsformen bestimmt, das lebendige Individuum gilt nur als Anhängsel am Gelde, als Aequivalent einer Geldsumme. — Eben dies Princip ist aber auch das Princip des reactionären Staates. Th. Hobbes sagt: „Durch das Wort Gerechtigkeit, welches den beständigen Willen ausdrückt, jedem sein Recht zu geben, bin ich erinnert worden, dass zuerst gefragt werden muss, woher es kommt, dass Jemand eine Sache lieber die Seinige, als eines Anderen nennt“ **). Das Privateigenthum ist dem Hobbes dann „die Materie zur Ernährung“ ***), und diese erhält der einzelne Unterthan „durch das allgemeine Maass für alle anderen Güter durch das Geld“ †). — Unter den Vertragsbestimmungen stehen bei J. J. Rousseau die Eigenthumsverhältnisse

*) J. J. Rousseau, *discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes. Londres* 1781. *p.* 121.

**) Th. Hobbes, *epistola ad Comitem Devoniae* vor *de Cive. Opera* 1659.

***) Leviathan, c. XXIV. p. 121.

†) a. a. O. p. 123.

obenan: „Der Besitz wird durch den Vertrag Eigenthum, und der Eigenthümer erlangt freie Disposition darüber" *), und da die Arbeitskraft einen Tauschwerth hat, so „ist der Staat eine Summe von vereinigten Kräften" **). Somit ist der Besitz, oder allgemein, sind die Tauschwerthe die Grundlage des Staates, und das Princip, durch welches die Theilnahme am Staatsvertrage ermittelt wird. Ganz consequent bestimmen alle liberalen Constitutionen nach diesem Principe die Theilnehmer am Staatsvertrage. Ob sie dieselben durch Festsetzung einer bestimmten Steuerquote, die gezahlt werden muss, ermitteln, oder ob sie ein bestimmtes Einkommen, einen bestimmten Capitalfonds als Maass festsetzen, das ist durchaus gleichgültig, — das Princip bleibt dasselbe, Tauschwerthe machen das Individuum zum Theilnehmer am Staatsvertrage, zum Staatsbürger. Die Tauschwerthe erhalten ihren Werth aber durch das Bedürfniss der Menschen, und da hier kein Princip gegeben wird, die menschlichen Bedürfnisse einander unterzuordnen, sondern alle einander coordinirt sind, so folgt nothwendig, dass die Forderung des Materialismus, des rohesten Sinnengenusses Zweck des liberalen Staats ist.

44. Vor diesem Staate zu warnen, der Einführung dieses Staatsprincips sich mit aller Kraft zu widersetzen — dazu ruft die historischen Empiriker der Genius des deutschen Volkes selbst auf. Denn das liberale Staatsprincip trennt nicht nur das Volk in zwei Kasten, in privilegirte Monopolisten und in Unterdrückte, sondern wirkt auch nach Möglichkeit dahin, beide ihrer nationalen Sittlichkeit zu berauben. Das Individuum als solches gilt nur als Aequivalent von Tauschwerthen; die das Bedürfniss befriedigenden Tauschwerthe weisen ihm seine Stellung an, und da die Tauschwerthe dies nur sind, sofern sie producirt und consumirt werden, so zerfällt das Volk in geniessende Consumenten und arbeitende Producenten; für jene ist der Genuss Zweck, für diese

---

*) J. J. Rousseau, *contract social. Leipsic* 1796. *p.* 43.
**) a. a. O. p. 29. vgl. p. 32. Émile T. IV. p. 113.

die Arbeit. Der Census, welcher den Einzelnen zur Theilnahme am Staatsvertrage berechtigt, zieht dann die Linie zwischen den Individuen, welchen der Genuss, und zwischen denjenigen, welchen die Arbeit Zweck ist. Diese Bestimmung muss nothwendig auf geistige Ausleerung beider, der Privilegirten, wie der Unterdrückten wirken, jene sind zu einem haltlosen Rennen von Genuss zu Genuss verdammt, diese als blosse Mittel zur Genussproduction anerkannt, müssen entweder unter der Last erliegen, oder, im Innersten verletzt, zu wilder Empörung aufbrausen. Im einen, wie im andern Falle ist aber die allen gemeinsame Nationalität nicht nur gefährdet, sondern ganz ignorirt, der Staat ist so constituirt als gebe es ein höheres Band geistiger Einheit gar nicht mehr. Das Constante, welches der constitutionelle Staat kennt, ist nicht der Volksgeist, sondern der Capitalfonds. Dieser allein gilt als das Bleibende und Unvergängliche im Volke, seine Erhaltung ist nicht nur höchster, sondern auch einziger Zweck des Staates. Wenn dieser von Geschlecht zu Geschlecht fortgeschleppt wird, so ist der Staat wohl bestellt, und das Erbrecht, welches diese Fortschleppung regelt, ist das höchste Recht in diesem Staate, denn es enthält das Princip desselben.

Geistige Interessen erkennt der liberale Staat nur an, sofern sie Genuss bereiten, und daher einen Tauschwerth haben. Say reducirt nur die Wissenschaft und Kunst auf Tauschwerthe: er hätte auch die Ehre, die Tugend, die Rechtschaffenheit auf Geld und Geldeswerth reduciren sollen, denn nach dem Princip des constitutionellen Staates haben sie ebenfalls ihren Tauschwerth und ihren Marktpreis. — Wo das Princip des liberalen Staates sich auf organischem Wege im Volksleben selbst entwickelt, drückt sich in jenen Consequenzen eine traurige Wahrheit aus, denn in ihnen zeigt sich, dass das lebendige Einheitsbewusstsein im Volke erstorben ist, und das Volk seiner geschichtlichen Verwesung entgegengeht. Bei einem solchen Volke hört in der That die geistige Productivität auf; die von den Vorfahren ererbte Weisheit wird nicht mehr die Grundlage zu neuen Schöpfungen, sondern eine Summe von auswendig gelernten Notizen, die Gelehrsamkeit ein geistloses Nachschwatzen dessen, was andere vorgeschwatzt haben. Eine

solche Weisheit hat einen Preis, denn sie hat ein äusseres, mechanisches Maass: die Zahl der Notizen, welche der Einzelne in seinem Haupte aufgestapelt hat. Was aber ein Genie mit ursprünglicher Geisteskraft schafft, das hat keinen Preis, denn es giebt kein Maass für solche Schöpfungen, sie beruhen auf freien Gaben Gottes.

Anders wirkt das liberale Staatsprincip, wo es nicht auf organischem Wege im Volksleben erstanden, sondern geschichtlich überliefert, angelernt ist, und durch Gelehrte einem lebendigen Volke eingeimpft werden soll, wie dies bei einigen germanischen Stämmen des 18ten Jahrhunderts der Fall gewesen ist. Das Volk glaubt es hier nicht sogleich, dass Tugend und Rechtschaffenheit Kaufobjecte sind, der productive Volksgeist kehrt sich nicht an jene Doctrinen vom Tauschwerth geistiger Productionen, sondern durchbricht ohne Weiteres diese hohle Weisheit. Das seiner nationalen Einheit sich bewusste Volk nimmt die Trennung in eine Compagnie privilegirter Monopolisten, welche Staat sind, und in Ausgeschlossene nicht ruhig hin, duldet die Gefährdung seiner Nationalität nicht.

45. Denn ein constitutioneller Staat ist nothwendig ein schwacher Staat. Da die Monopolisten-Compagnie allen Genuss für sich in Anspruch nimmt, so folgt nothwendig, dass sie auch die ganze Last des Staates trägt. Im Frieden kann sie dies wohl, allein die Schwierigkeit liegt darin, sich in Kriegszeiten zu behaupten. Auf die Excludirten kann sie nicht rechnen, denn was für ein Interesse hätten diese wohl, sich für ein Ganzes zu opfern, welches für sie gar nicht existirt, da sie nicht Mit-Contrahenten sind? Wollten die Monopolisten sich darauf verlassen, dass sie im Kriege für Geld so gut Soldaten finden werden, als sie im Frieden Arbeiter finden, so wäre die Hoffnung sehr trügerisch. Für Geld kann man sich wohl Thessalische Reuter, Italienische Condottieribanden miethen, Leute, welche den Krieg als freie Kunst treiben, auch wohl von Zeit zu Zeit die Repräsentation einer Schlacht geben: — aber Volkskriege kann man damit nicht führen, Marathonsieger kann man sich für Geld nicht miethen; sobald man an einen Gegner geräth, welcher den Krieg nicht zum Spass treibt, sondern dem es damit bitterer Ernst ist, hat das

Spiel ein Ende, und die Monopolisten-Compagnie ist auf ihre eigene Kraft reducirt.

Wollte sich die Monopolisten-Compagnie an die nationale Gesinnung der Excludirten wenden, so würde sie eine ihr sehr gefährliche Macht heraufbeschwören, denn sie würde damit ein ihrem Staatsprincip entgegengesetztes anerkennen. Folgen daher die Excludirten diesem Rufe, so ist nothwendige Consequenz, dass die nationale Erhebung damit beginnt, dass zuerst dem Monopolistenregiment ein Ende gemacht wird.

Die Schwäche des constitutionellen Staates zeigt sich aber ferner darin, dass er sowohl die Monopolisten, wie die Excludirten entsittlicht. Jedes Glied der Monopolisten-Compagnie vertritt eine gewisse Summe von Tauschwerthen; was der Einzelne ist, ist er durch dieselben, durch sich selbst ist er gar nichts. Der Staat verlangt von ihm auch gar keine Tüchtigkeit der Gesinnung, sondern nur, dass er die einmal festgesetzte Summe von Tauschwerthen besitze. Die Wahl von Repräsentanten ändert auch im Princip nichts, denn die Wählenden sind selbst nur Aequivalente von Tauschwerthen. Haben die Wähler bei der Wahl andere Rücksichten, als finanzielle, so ist das ihre Privatsache, der Staat fordert das von ihnen nicht, er fordert von ihnen nur, dass sie das Interesse der Tauschwerthe, welche sie vertreten, wahrnehmen, also möglichst gute Geschäfte machen. Ein allgemeines Bestechungssystem, eine allgemeine Käuflichkeit ist daher nothwendige Folge dieses Staatsprincips, und wer am billigsten zu kaufen, sich am theuersten zu verkaufen weiss, ist der erste Staatsmann in solchem Staate. — Nicht anders ist es mit den Excludirten, auch sie werden entsittlicht. Der Staat ist ihnen ein Fremdes. Die Monopolisten haben ihn in Entreprise genommen, ob diese dabei gute oder schlechte Geschäfte machen, kann jenen ganz gleichgültig sein. Das einzige Interesse, welches sie am Staate haben, ist dies, ob der Druck, den die geniessenden Monopolisten auf die arbeitenden Ausgeschlossenen ausüben, stärker wird. Dieser muss aber nothwendig stärker werden, da der Genuss und Gewinn, als Lebenszweck bestimmt, nothwendig die Monopolisten antreibt, ihren Gewinn und ihren Genuss zu vermehren, neue

Methoden zu ersinnen, die Arbeiter auszubeuten. Dieser Druck wirkt aber nothwendig entsittlichend auf die Excludirten, denn entweder erzeugt er kriechenden, tückischen Sclavensinn, oder er treibt zu wilder Empörung.

Diese Consequenzen liegen im Princip des constitutionellen Staates, welches überall dasselbe ist, wo es auch auftritt. Bei jedem Volke, wo es längere Zeit gewirkt hat, hat es Erscheinungen dieser Art hervorgerufen.

46. Würde in Deutschland eine den französischen Ideen gemässe Constitution eingeführt, und der Wahlcensus etwa so bestimmt, wie er in den meisten seit funfzig Jahren construirten Verfassungen aufgestellt worden ist, so würden vom Staate, d. h. von den contractlich verbundenen Monopolisten ausgeschlossen:

1) Die Geistlichkeit.
2) Die Gelehrten.
3) Die Künstler.
4) Die geschickten Techniker.
5) Die Handwerker.
6) Die Krämer und kleinen Capitalisten.
7) Die ungeheure Menge der fleissigen und geschickten Arbeiter.

Es würde also mit Einem Worte die Kraft der Nation ausgeschlossen, und durch die Ausschliessung zu einem fest verbundenen, von Einem Interesse beseelten Ganzen gemacht.

Eine solche Trennung des Volkes in zwei feindliche Heerlager findet aber im Volkscharacter der Deutschen die grössten Hindernisse. Die nationale Sittlichkeit, so wie das erwachte Einheitsbewusstsein machen sie fast unmöglich.

Es giebt in Deutschland Leute, welche an Ehre, Rechtschaffenheit, Tüchtigkeit der Gesinnung, ernstes wissenschaftliches Streben glauben, denen dies mehr werth ist, als alle Güter der Erde. Es giebt hier also Dinge, welche keinen Preis haben, und daher kann man das Geld den Deutschen nicht als Staatsprincip aufdringen, denn jenen Glauben lässt sich das Volk nicht mit einem Federstrich aus der Seele reissen. Hier giebt es noch geistige Productivität, die

historischen Empiriker haben ihre geistige Schöpferkraft bewiesen; hier können also dem deutschen Volksgeiste gemässe Lebensformen geschaffen werden, wir haben nicht nöthig, uns bei Römern und Griechen dergleichen zu borgen, sind ihrer Schule entwachsen und können auf eigenen Füssen stehen. Im Volke ist der Volksgeist noch lebendig, dasselbe fühlt es sehr wohl heraus, was seinem Genius gemäss ist, und was nicht. Es ist noch der Begeisterung fähig, welche allein productiv ist, und lässt es sich nicht aufbinden, dass es nichts Constantes weiter gebe, als den Capitalfonds.

Die durch das liberale Staatsprincip Getrennten würden eine solche Trennung nicht ertragen.

In Deutschland herrscht bei den Besitzlosen noch nicht jener wüthende Hass gegen die grossen Capitalisten, wie in andern Ländern. Der Arbeiter gönnt dem Reichen gern seinen Reichthum, denn er sieht in ihm nicht den systematischen Aussauger, sondern achtet und ehrt in ihm den Volksgenossen. Wollten sich aber die grossen Capitalisten, welche ein Theil des Volksganzen sind, als das Ganze constituiren, so möchte das freundliche Verhältniss leicht getrübt werden. Niebuhr schrieb 1823 in Beziehung auf Preussen: „Hätten die Menschen, in deren Händen die Entscheidung lag, 1816 eine Verfassung bei uns einrichten sollen, alles wäre in Stücken gegangen“ *). Niebuhr kann kaum etwas anderes gemeint haben, als dass die Excludirten schwerlich die Ausschliessung ruhig hingenommen, sondern sich muthmasslich gerührt hätten. Denn dass die gemeinsame Liebe zu dem angestammten Fürsten, der sich als Mittelpunkt für alle Volksgenossen fühlt, ein Ausdruck der Volkseinheit ist, das hatte man im Kampfe gegen die Unterdrücker erfahren. Allein in einer Monopolisten-Compagnie diese Volkseinheit wieder zu finden, dazu gehörte eine Phantasie, welche den Deutschen wahrscheinlich fremd bleiben wird. In den Unbegüterten lebt nationale Gesinnung, sie verlangen, dass die verschiedenen Aeusserungen derselben, als Vaterlandsliebe, Gemeinsinn, Fleiss, Geschicklichkeit, hohe Intelligenz, praktische Tüchtigkeit u. s. w. nicht nur tolerirt werden, wie im

*) Lebensnachrichten von B. G. Niebuhr. Th. 3. p. 65.

constitutionellen Staat, sondern ausdrücklich als oberstes Princip dem Staate zu Grunde gelegt werden.

Nicht minder herrscht bei den grossen Capitalisten im Ganzen noch zu viel nationale Sittlichkeit, als dass die Engherzigkeit einer Monopolistenwirthschaft bei ihnen Platz finden könnte. Es möchte schwer halten, in Deutschland einen Capitalisten zu finden, welcher in seinem Arbeiter nur ein Aussaugungsobject sähe, er ist ihm noch nicht so entfremdet, um in ihm nicht den Volksgenossen zu achten, er kennt keine Parias. Dem Capitalisten gilt das, was er als Mann, als lebendiges Individuum ist, noch mehr, als das, wozu ihn Tauschwerthe machen. Er kennt eine Ehre, welche nicht bloss darin besteht, am Lieferungstermine richtig zu leisten, sondern der durch Gemeinsinn, individuelle Tüchtigkeit, Rechtschaffenheit erworbene gute Name gilt ihm mehr, als der blosse kaufmännische Credit. Er fühlt sich indignirt, wenn der Staat ihn nur als Aequivalent von Tauschwerthen will gelten lassen, und seine ehrenhafte Gesinnung, seine hohe Intelligenz höchstens duldet. Es ist ihm nicht gleichgültig, wenn er mit dem Lump, welcher durch allerlei, dem Gesetze unerreichbare Pfiffe und Kniffe zu Vermögen gelangt, und dadurch Mitglied der Monopolisten-Compagnie geworden ist, gleich behandelt wird. Sein gerechter Stolz wird verletzt, wenn die Stimme des Dummkopfes, welcher durch ein gewisses Erbrecht zum Besitz des erforderlichen Wahlcensus gelangt ist, seiner auf Sachkenntniss gegründeten Stimme gleich geachtet wird. Man wird schwerlich die grossen Capitalisten in Deutschland überzeugen können, dass zwischen dem Besitz eines gewissen Capitalfonds und der zum Gesetzgeben nothwendigen Intelligenz und Gesinnung ein nothwendiger Causalnexus stattfindet, was die constitutionellen Verfassungen voraussetzen.

In Deutschland giebt es endlich einen Gelehrtenstand, welcher zur Errichtung einer Plutokratie die Hand nicht bieten würde. Die geschichtlichen Bedingungen unseres Lebens sind einmal von der Art, dass sich ohne die Intelligenz nicht regieren lässt, und kein Regiment sich gegen die Intelligenz auf die Länge behaupten kann. Ohne Hülfe der Intelligenz würde

sich daher keine Plutokratie einrichten lassen. Die deutschen Gelehrten würden aber sicher zu stolz sein, als dass sie sich einer gesinnungslosen Plutokratie als Commis vermietheten, um ihr die Geschäfte zu führen, zu denen es ihr selbst an den nöthigen Kenntnissen fehlt.

47. Wenngleich aber in der Gesinnung des deutschen Volks ein entschiedenes Hinderniss sich findet, das Princip des constitutionellen Staats einzuführen, so hat es doch noch so lange Macht, als es in der Intelligenz einen Halt findet, und wird sich geltend machen bis das Princip aufgelöst ist.

Das constitutionelle Staatsprincip oder die französischen Ideen beruhen auf der philosophischen Weisheit des 18ten Jahrhunderts. Das, was ihnen im Gemüthe der Menschen einen Halt giebt, ist das Princip der Philosophie. Lösen wir diese also auf, so entziehen wir dem constitutionellen Staatsprincip seinen Halt, schützen uns gegen eine moderne Plutokratie. Die Auflösung der Philosophie steht daher mit den grossen Fragen der Gegenwart in der innigsten Beziehung.

Mit der Negation des constitutionellen Staatsprincips wäre aber noch nichts gewonnen, wenn wir nicht zugleich das positive, im Volksgeiste der Deutschen wurzelnde Staatsprincip frei machten.

Welches dies ist, das kann der Empiriker nicht in einem festen, unveränderlichen Begriffe angeben, denn es lebt in allen Gliedern des Volkes und ist fort und fort schöpferisch. In welcher Form der deutsche Volksgeist in der Gegenwart schöpferisch ist, dies weiss er nicht allein, sondern dies wird sich an dem Producte der Wechselwirkung zwischen den Gelehrten und dem Volke erkennen lassen. Der historische Empiriker bringt zu diesem Process seine Kenntniss der Formen, in welchen die geschichtlichen Völker ihren Geist ausgeprägt haben, die Kenntniss der Gesetze, nach denen dies geschehen ist, seine Kenntniss der Stellung, welche die Deutschen in der Weltgeschichte einnehmen, so wie den freien Blick, geschichtlich gegebene Erscheinungen aufzufassen. Er tritt dem Volke als Rathgeber, nicht als Gebieter gegenüber, an diesem ist es

an seiner nationalen Gesinnung den Rath der Gelehrten zu prüfen, und, was es als national erkennt, auszuführen.

Von welcher Art die neuen nationalen Schöpfungen sein werden, darüber kann der Einzelne wohl Meinungen haben, allein die Entscheidung liegt ganz in der kommenden Geschichte. Niebuhr schreibt im November 1830: „Die enthüllte Bettelarmuth des Volkes bereitet — zwar nicht etwas unter der Sonne ganz Neues, wohl aber was seit Jahrhunderten unerhört war, und eben unsern Politikern, welche das Vermögen auf die Stelle Gottes im Allerheiligsten gesetzt hatten, noch jetzt undenkbar scheint, — eine Revision des Eigenthums. Wir sind in den Zustand Roms nach den Zeiten der Gracchen gerathen, mit allen seinen Grässlichkeiten — und wer das nicht sieht, ist blind; wer da glaubt, es sei von Freiheit die Rede, ist ein Thor: Formen halten nichts mehr“ *). Ob Niebuhr, der dies im Zustande grosser geistiger Aufregung schrieb, mit jener Divinationsgabe schrieb, welche wir sonst an ihm bewundern, und den Mittelpunkt andeutet, um welchen sich die Entwicklung unserer kommenden Geschichte drehen wird, — vermag jetzt noch Niemand zu entscheiden. Allein so viel lässt sich schon jetzt erkennen, dass Alles, was auch kommen wird, aus dem lebendigen Einheitsbewusstsein des deutschen Volkes hervorgehen wird.

48. Der deutsche Volksgeist lebt in den historischen Empirikern, wie im übrigen Volke; nationale Gesinnung ist daher erste Bedingung, um nationale Lebensformen zu schaffen. Darum lösen wir die Philosophie bei J. G. Fichte auf. Seine deutsch-nationale Gesinnung durchbricht die Schranken, welche die philosophische Tradition um ihn zieht. Er nimmt auf Augenblicke die Binde von den Augen, mit welchen die philosophischen Illusionen seinen Blick verdunkeln, und führt uns in die grosse Zeit, in welcher der Gelehrte wusste, dass er ein organisches Glied seines Volkes, dass ihm eine hohe weltgeschichtliche Bestimmung zu Theil geworden sei, wo das deutsche Volk durch die That bewies, dass in ihm ein Einiger Volksgeist lebe.

---

*) Lebensnachrichten von B. G. Niebuhr. Th. 3. p. 274.

Die Methode unserer Untersuchung ist durch die Natur der historischen Empirie; die Eintheilung derselben durch das factische Verhältniss bestimmt, dass Fichte's philosophisches System von seiner deutsch-nationalen Gesinnung durchbrochen ist: wir werden daher zuerst von Fichte dem Philosophen, sodann von Fichte dem deutschen Manne reden.

II.

1. Fichte ist Philosoph; daher zeigen sich bei ihm nicht nur die Eigenschaften, welche ihm als einem einzelnen, geschichtlich bedingten, philosophirenden Individuum eigen sind, sondern auch diejenigen, welche den Character der Philosophie als einer bestimmten Art unter den Formen, in welchen der Geist der geschichtlichen Völker sich ausgeprägt hat, ausmachen. Characteristisches Merkmal aller Philosophie ist, dass sie absolut ist, d. h., dass versichert wird, sie enthalte in bestimmten Sätzen und Begriffen eine über Zeit, Raum und volksthümliche Differenzen erhabene Wahrheit. Die Versicherung besagt nämlich: jeder Mensch sei im Besitz einer allgemeinen, gleichen, einfachen Vernunft, diese Vernunft sei eine logische Spinnmaschine, welche nach dem als allgemeingültig angenommenen Gesetz des Syllogismus aus sich eine Reihe von Sätzen herausspinne, deren letzter die absolute Wahrheit sei, denn er sei eben die ganze, als ursprünglich angenommene, Vernunft.

2. Gegen die absolute Wahrheit der Philosophie erheben sich schon Bedenken, wenn von dem philosophischen Princip eines bestimmten Philosophen nachgewiesen wird, dass es Momente in sich enthält, welche nicht über Zeit und Raum erhaben sind, sondern durch Erscheinungen, welche das geschichtlich bedingte, philosophirende Individuum berührt haben, veranlasst worden sind. Weisen wir also räumliche, zeitliche, volksthümliche Bedingungen nach, welche auf die Bestimmung des philosophischen Princips Fichte's eingewirkt haben, mit einem Worte, localisiren wir die Philosophie, so erregen wir Bedenken gegen die Absolutheit der Philosophie, da es schwer ist, einzusehen, wie das räumlich, zeitlich,

volksthümlich Bedingte absolut zu sein vermag. — Wir werden daher damit beginnen, dass wir nachweisen, Fichte's Philosophie sei räumlich, zeitlich und individuell bedingt gewesen, wir werden also dasselbe Mittel anwenden, welches in der Mythenforschung mit dem glücklichsten Erfolge gebraucht worden ist: wir werden sie localisiren.

3. Darauf werden wir das Princip seiner Philosophie selbst in Untersuchung ziehen, und zu ermitteln suchen, ob dasselbe durch kein anderes Organ zu erkennen ist, als durch ein überschwengliches, abstractes Denken, welches der Philosoph fordert. Gelingt es uns, das Princip seiner Philosophie noch vor ein anderes Organ zu bringen, sie mit diesem Organ zu betrachten, und in diesem Princip eine bestimmte Anzahl von Momenten zn unterscheiden, so hätten wir nachgewiesen, dass das vorgeblich einfache Princip der Philosophie ein Zusammengesetztes ist. Wir hätten also bereits nachgewiesen, dass die Philosophie das nicht ist, was sie zu sein versichert. Nach philosophischer Vorstellungsweise hätten wir damit die Philosophie schon aufgelöst, denn alle philosophischen Demonstrationen können nur bis dahin gelangen, dass sie von einem Begriffssysteme nachweisen, es sei nicht, was es sein solle, d. h. keine Philosophie, weil das absolute Sein eben die Voraussetzung ist. Dem Empiriker genügt dieser negative Nachweis nicht, sondern er muss auch positiv nachweisen, was die Philosophie ist, wenn sie das nicht ist, was sie zu sein vorgiebt.

Das in eine bestimmte Vielheit von Momenten aufgelöste einfache Princip ist dann, da es die unbewusste Voraussetzung des Philosophen ist, all' sein Denken bestimmt hat, ohne dass er seine Abhängigkeit bemerkte, das Maass aller seiner philosophischen Constructionen. Wir erhalten das Schema seines philosophischen Denkens, und können einmal die geschichtlichen, wirklichen Bedingungen dieses Schema entdecken, sodann aus seinen Schriften alles Nicht-philosophische ausscheiden, und es für sich untersuchen, ob es etwa in einem Höheren, als das philosophische Princip ist, in der deutschen Nationalität des Mannes, seinen Grund hat.

4. Die Untersuchung selbst kann nur nach den Gesetzen der historischen Empirie geführt werden. Was Fichte gedacht hat, das können wir nur aus seinen Werken ermitteln; daher sind wir an den Buchstaben gebunden, und dürfen ihn nur aus sich selber erklären.

Die Folge der einzelnen Untersuchungen ist durch das Verhältniss der einzelnen Theile des Fichte'schen Systems zu einander bedingt; da dieses jedoch mit der geistigen Entwicklung des Mannes in der Zeit zusammenfällt, so folgt die Untersuchung der zeitlichen Aufeinanderfolge der Fichte'schen Schriften, und es fragt sich, welcher Unterschied sich hier findet, um eine Eintheilung zu begründen.

Nach der gewöhnlichen Meinung hätte Fichte zwei Philosophien gehabt. Worauf sich diese Unterscheidung gründet, ist schwer zu sagen, denn sie beruht auf nichts in der Sache Begründetem. Sie lässt sich nur daraus erklären, dass man das Wesen der Philosophie in gewisse Stichwörter setzt; wo man also eine wesentliche Differenz in den Stichwörtern bemerkte, da schloss man auf principiell unterschiedene Philosophien. Nach dieser Methode konnte man Fichte'n allerdings zwei Philosophien zuschreiben, allein eben so gut auch zehn oder zwölf Philosophien, je nachdem man streng verfuhr. — Fichte hat Eine Philosophie. In dieser Einen Philosophie lassen sich jedoch drei Entwicklungsstufen unterscheiden. All' seinem Philosophiren legt Fichte Ein Grundschema unter. Ueber dieses Grundschema kommt er niemals hinaus; aller Wechsel fällt innerhalb dieses Schema. Dies Schema hat aber in sich drei Momente, und seine Philosophie wird dadurch verändert, dass erst das eine, sodann das andere, und endlich das dritte Moment das Uebergewicht erhält, wodurch im System wesentliche Veränderungen hervorgebracht werden, indem das Verhältniss der Theile zu einander dadurch ein ganz verschiedenes wird. Wir können daher bei Fichte unterscheiden: eine Philosophie der ersten, der zweiten, der dritten Periode.

5. Die Differenzen zwischen den einzelnen Perioden sind so bedeutend, dass philosophische Motive den Uebergang von der einen zur andern nicht herbeiführen, sondern Lebenserfah-

rungen des philosophirenden Individuums. Fichte's Uebergang von der ersten zur zweiten Periode wird durch die gegen ihn erhobene Anklage des Atheismus herbeigeführt, und der eigentliche Umschwung fällt in das Jahr 1801. Den Uebergang von der zweiten zur dritten Periode vermittelte ein Ereigniss von weltgeschichtlicher Bedeutung, die Katastrophe, welche Preussen 1806 traf, und der Umschwung erfolgte 1807. Somit lässt sich bei Fichte unterscheiden eine Philosophie: der ersten Periode von 1794 bis 1801, der zweiten Periode von 1801 bis 1807, der dritten Periode von 1807 bis 1814.

6. Da der Uebergang von der zweiten zur dritten Periode durch das Hervorbrechen deutsch-nationaler Gesinnung bei Fichte vermittelt wird, diese aber für uns Zweck ist, so führen wir die Untersuchung nur bis dahin, lassen Fichte's Philosophie der dritten Periode noch weg. Fichte's Philosophie der dritten Periode hat zwar schon ein Moment aufgenommen, welches in deutsch-nationaler Gesinnung wurzelt, ist aber dennoch Philosophie. Diese Philosophie hat jedoch ihre geschichtliche Bedeutung nur in ihrem Verhältniss zu der folgenden Periode unserer Geschichte, namentlich zu ihrer philosophischen Entwicklung. Der Zeit der geistigen Abspannung hat Hegel ihre Philosophie gemacht, zu dieser Philosophie steht Fichte's Philosophie der dritten Periode in einem näheren Verhältniss. Es war zwar Fichte'n versagt, eine so scharf behauene Begriffspyramide, wie wir an der Hegel'schen Logik bewundern, aufzubauen, allein die Bausteine dazu finden sich schon bei ihm, und die Wissenschaftslehre von 1812 ist gleichsam die Hegel'sche Logik in ihrem embryonalen Zustande.

7. Da wir also Fichte's dritte philosophische Periode ausschliessen, so haben wir es hier nur mit Fichte's Philosophie der ersten und zweiten Periode zu thun. Der Umschwung erfolgt im Jahre 1801, denn in diesem Jahre schrieb Fichte die Darstellung der Wissenschaftslehre von 1801, in welcher das Princip der ersten Periode noch überwiegt, und den sonnenklaren Bericht an das grössere Publicum über das Wesen der neusten Philosophie, in welchem das

Princip der zweiten Periode herrscht. Nichts desto weniger ist der Uebergang von der ersten zur zweiten Periode kein Sprung, sondern ein allmähliches Hinübergehen in der Zeit von 1798 bis 1804. Im Jahre 1798 zeigen sich die ersten Erschütterungen des Princips der ersten Periode. In diesen liegt der Keim zu dem in der zweiten Periode herrschenden Principe; dieser Keim entwickelt sich fortwährend, bis er im Jahre 1801 das Princip angreift; allein erst 1804 wird das durch jenen Keim modificirte Princip dem Philosophen ganz klar, und er weiss mit Bestimmtheit zu sagen, was das Princip seiner zweiten Periode ist, und welche Consequenzen in demselben liegen. Diese erste Periode endigt mit dem Hervorbrechen deutscher Nationalität. Fichte tritt aus der Schule in das Leben, greift in die geschichtliche Wirklichkeit ein, handelt als deutscher Mann. Dieser Eintritt in's Leben ist indess mannigfach vorbereitet, seine ganze zweite Periode ist eine Vorbereitung des Eintritts in die geschichtliche Wirklichkeit. Allein auch in der ersten Periode finden sich schon Beziehungen zu derselben, und werden an ihrem Orte angeführt werden.

Erster Abschnitt.

Fichte's erste philosophische Periode.

Wir werden in dieser ersten Periode Fichte's philosophisches System, und die Anwendung desselben auf gewisse Wissenschaften, mit denen sich Fichte in derselben beschäftigt hat, behandeln, und diese Untersuchung durch eine Entwicklung der geschichtlichen Bedingungen der Fichte'schen Philosophie einleiten.

Ueber die geschichtlichen Bedingungen der Fichte'schen Philosophie.

1, Fichte's Verhältniss zu früheren Philosophen.

1. Fichte's Philosophie knüpft an Kant an. Wie Fichte zur Kantischen Philosophie gekommen ist, erzählt er in einem Briefe von 1790: „Ich habe mich jetzt ganz in die Kantische Philosophie geworfen; anfangs aus Noth, ich gab eine Stunde über die Kritik der reinen Vernunft; nachher, seit meiner Bekanntschaft mit der Kritik der praktischen Vernunft aus wahrem Geschmack" *). Fichte's erste philosophische Schriften waren ganz Kantisch, die Kritik aller Offenbarung giebt den Beweis davon. Aber auch, als er über Kant hinausgegangen war, die Voraussetzungen der Kantischen Philosophie entdeckt hatte, 1794 sagt er: „Die Kantische Philosophie steht noch so fest, als je, allein es bedarf noch vieler Mühe, ihre

*) J. G. Fichte's Leben und litterarischer Briefwechsel, herausgegeben von seinem Sohne J. H. Fichte. Sulzbach 1830. Th. I. p. 450.

Materialien in ein wohlverbundenes und nnerschütterliches Ganze zu ordnen" *). 1801 sagt er: „Ich nehme das Kantische System und das neuste" (die Wissenschaftslehre) „für Eins, weil wenigstens in ihrem Anspruche an Wissenschaftlichkeit beide unwidersprechlich übereinkommen" **). Und noch 1813 sagt er, dass er „dieselbe Lehre vortrage, welche Kant in den Kritiken vorgetragen habe" ***).

2. Näher bestimmt Fichte sein Verhältniss zu Kant so: „Kant legte seinem kritischen Verfahren nur stillschweigend gerade die Prämissen zu Grunde, welche die Wissenschaftslehre aufstellt" †), und meint, „Kant hätte nur nicht Alles gesagt, was er wusste," denn „den Kantischen Sätzen lägen offenbar die Seinigen zu Grunde" ††). Im Jahre 1797 bestimmt er sein Verhältniss zu Kant so: „Mein System ist kein anderes, als das Kantische, d. h. es enthält dieselbe Ansicht der Sache, ist aber in seinem Verfahren ganz unabhängig von der Kantischen Darstellung" †††). Genauer so: „Ich weiss, dass Kant die von ihm aufgestellten Kategorien keineswegs als Bedingungen des Selbstbewusstseins erwiesen, sondern nur gesagt hat, sie seien dies: dass noch weniger Raum und Zeit, und das von ihnen im ursprünglichen Bewusstsein Unabtrennliche, welches beide erfüllt, als solche Bedingungen abgeleitet sind, indem von ihnen nicht einmal ausdrücklich, sondern erst vermittelst einer Folgerung gesagt wird, dass sie dies seien." „Nach der Wissenschaftslehre ist das Bewusstsein durch das Selbstbewusstsein bestimmt, d. h. alles, was im Bewusstsein vorkommt, ist durch die Bedingungen des Selbstbewusstseins begründet, gegeben, herbeigeführt; und einen Grund ausser dem Selbstbewusstsein giebt es ganz

*) J. G. Fichte, über den Begriff der Wissenschaftslehre. 1794. Werke, Th. 1. p. 25.

**) Sonnenklarer Bericht an das grössere Publicum über das eigentl. Wesen der neust. Philosophie. 1801. Werke. Th. 2. p. 325.

***) Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre. 1813. Nachgelassene Werke. Th. 1. p. 3.

†) Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. 1794. Werke. Th. 1. p. 260.

††) a. a. O. p. 186.

†††) Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre. 1797. Werke, Th. 1. p. 420.

und gar nicht." „Ich weiss sehr wohl, dass Kant ein solches System keineswegs aufgestellt hat, denn dann würde der Verfasser der Wissenschaftslehre sich der Mühe überhoben haben." „Aber ich glaube eben so sicher zu wissen, dass Kant sich ein solches System gedacht habe; dass alles, was er wirklich vorträgt, Bruchstücke und Resultate dieses Systems sind, und dass seine Behauptungen nur unter dieser Voraussetzung Sinn und Zusammenhang haben. Ob er dieses System sich selbst nicht in der Bestimmtheit und Klarheit gedacht habe, dass er es auch andern hätte vortragen können, oder ob er es sich allerdings so gedacht, und es nur nicht vortragen gewollt, wie einige Winke anzudeuten scheinen, könnte, wie es mir vorkommt, ganz ununtersucht bleiben." „Kants Verdienst ist, die Philosophie zuerst mit Bewusstsein von den äussern Gegenständen abgezogen und sie in uns selbst hineingeführt zu haben; das ist der Geist und die innigste Seele seiner ganzen Philosophie, dasselbe ist auch der Geist und die Seele der Wissenschaftslehre" *).

3. Ausser Kant bezieht sich Fichte auf die Aufklärer, z. B. auf Voltaire und J. J. Rousseau, „aus deren Schriften er viel Gutes gelernt habe" **). Namentlich wird J. J. Rousseau von ihm sehr hoch gestellt ***), und Fichte's Beiträge zur Berichtigung der Urtheile über die französische Revolution (1793) enthalten J. J. Rousseau's ganze Staatstheorie, nur mit viel grösserer Schärfe der Begriffsbestimmungen durchgeführt. Wie dieses Anlehnen an J. J. Rousseau mit Fichte's Kantischer Richtung zusammenstimmt, ist eine historische Frage, welche hier nicht erörtert werden kann. Das Factum deutet jedoch darauf hin, dass die Kantische und Rousseau'sche Philosophie gleichartig sind, d. h. trotz aller Differenzen auf einem und demselben philosophischen Principe ruhen.

---

*) Zweite Einleitung in die W. L. 1797. Werke, Th. 1. p. 477—479.

**) Gerichtliche Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus. 1799. Werke, Th. 5. p. 297.

***) Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. 1794. Werke, Th. 6. p. 338 ff.

In Beziehung auf den dogmatischen Inhalt der Philosophie bezieht sich Fichte, ausser auf Kant, auf „Spinoza, als den consequentesten Vertreter des philosophischen Dogmatismus“ *).

3. Die von Kant anhebende philosophische Entwicklung fasst Fichte dann in folgender Weise auf: dass nach Kant „der systematische Geist Reinhold's“ einen Fortschritt gemacht hätte **), und erkennt diesen förmlich an. Die Entwicklung seines eigenen philosophischen Systems ist aber durch die Skeptiker vermittelt. „Durch den kritischen Skepticism des Hume, des Maimon, des Aenesidemus, der die Unzulänglichkeit der bisherigen Gründe aufdeckt, und eben dadurch andeutet, wo haltbarere zu finden sind, gewinnt die Wissenschaft alle Mal, wenn auch nicht immer an Gehalte, doch sicher in der Form — und man kennt die Vortheile der Wissenschaft schlecht, wenn man dem scharfsinnigen Skeptiker die gebührende Achtung versagt“ ***). Die Skeptiker sind es, welche das eigenthümliche Fichte'sche System hervortrieben.

4. Unter dem Einfluss der Kantischen Philosophie sowohl, als des Skepticismus entwarf J. G. Fichte sein System, und glaubte bei der Begründung desselben 1794 „einen leichten Weg entdeckt zu haben, alle gar sehr gegründeten Anforderungen der Skeptiker an die kritische Philosophie vollkommen zu befriedigen, und das dogmatische und kritische System überhaupt in ihren streitenden Ansprüchen so zu vereinigen, wie durch die kritische Philosophie die streitenden Ansprüche der verschiedenen dogmatischen Systeme vereinigt sind“ †). Die Vereinigungsart jener entgegengesetzten Ansprüche bestimmt er so: „Um getheilte Parteien zu vereinigen geht man am sichersten von dem aus, worüber sie einig sind;“ das aber, worüber sie einig sind, ist ihm der Satz: „die Philosophie ist eine Wissenschaft“ ††). Das Verdienst, „die philosophirende Vernunft darauf aufmerksam gemacht zu haben, dass die

*) Grundlage der gesammten W. L. 1794. Werke, Th. 1. p. 120.

**) Ueber den Begriff der W. L. 1794. Werke, Th. 1. p. 31.

***) Grundlage der gesammten W. L. 1794. Werke, Th. 1. p. 120.

†) Ueber den Begriff der W. L. 1794. Werke, Th. 1. p. 29.

††) a. a. O. p. 38.

gesammte Philosophie auf einen einzigen Grundsatz zurückgeführt werden müsse, und dass man das System der dauernden Handlungsweise des menschlichen Geistes nicht eher auffinden werde, bis man den Schlussstein desselben aufgefunden habe" *), vindicirt er Reinhold.

Der Inhalt der Fichte'schen Philosophie ist also derselbe, als der der Kantischen, Fichte hat ihn von Kant überkommen; allein auf die Formirung desselben wirken die Skeptiker ein. Die Einsicht in das Wesen der Fichte'schen Philosophie ist also dadurch bedingt, dass ihr Zusammenhang mit der Kantischen erkannt wird. Um hier alle die kleinen Fäden zu entdecken, an welche Fichte anknüpft, müsste eine genaue Entwicklung der Kantischen Philosophie vorangehen. Diese würde in einer Geschichte der Philosophie auch nothwendig sein, allein für die vorliegende Untersuchung, die sich auf Fichte beschränkt, muss eine kurze Erinnerung an die Grundgedanken der Kantischen Philosophie genügen.

2, Ueber den dogmatischen Inhalt der Kantischen Philosophie.

1. Nach Kant giebt es — (wo? — dass es im Ich ist, wird erst bei Fichte klar) — eine theoretische Vernunft oder ein Erkenntnissvermögen, eine praktische Vernunft oder ein Begehrungsvermögen und eine Urtheilskraft.

a. Die theoretische Vernunft enthält zwei verschiedene Vermögen, das Anschauungsvermögen und den Verstand. Eine Anschauung ist diejenige Erkenntniss, welche sich unmittelbar auf einen Gegenstand bezieht. Der Gegenstand afficirt uns, und wir erhalten dadurch Vorstellungen. Unsere Fähigkeit, auf diese Art Vorstellungen zu bekommen, heisst unser Anschauungsvermögen, welches uns eine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen giebt, indem es in sich à priori die Anschauungen des Raumes und der Zeit enthält. — Der Verstand ist das Vermögen der Begriffe. Er hat in sich eine Anzahl von Einheitsbegriffen, unter welche die verschiedenen Vorstellungen geordnet werden können; es sind die Kategorien der Quantität, der Qualität, der Relation, der Modalität. — An-

*) Recension des Aenesidemus. 1794. Werke, Th. 1. p. 20.

schauungsvermögen und Verstand würden so aber beziehungslos neben einander stehen: daher giebt es noch ein Ding an sich, welches beide Vermögen zu einander in Beziehung setzt. Das Ding an sich ist Substrat der Gegenstände, reizt als solches das Anschauungsvermögen, Vorstellungen zu bilden, welche den vom Ding an sich dem Anschauungsvermögen ertheilten Impuls dem Verstande mittheilen; damit dieser die Vorstellungen in seine Kategorien einordnet. Somit werden in der theoretischen Vernunft auf Antrieb des Dinges an sich die von dem Anschauungsvermögen erzeugten Vorstellungen vom Verstande zu Begriffseinheiten verarbeitet.

b. Es giebt ferner eine praktische Vernunft oder ein Begehrungsvermögen. Diese umfasst zwei Vermögen, den sinnlichen Willen oder das niedere Begehrungsvermögen, und das obere Begehrungsvermögen oder in Beziehung auf das Sinnliche den Verstand. Der Wille enthält die sinnlichen Triebe und Neigungen, der Verstand die Kategorien. Damit der sinnliche Wille und der Verstand aus ihrer Beziehungslosigkeit zu einander gerissen werden, giebt es noch ein Drittes — Gott — welches in uns durch das die drei zusammengehörigen Ideen, Gott, Freiheit, Unsterblichkeit denkende Vermögen der Vernunft wirkt. Gott oder die Vernunft giebt dem Verstande einen bestimmten Impuls indem er in ihm einen bestimmten Satz, den kategorischen Imperativ setzt, und den Verstand dadurch nöthigt, in der erhaltenen Richtung den sinnlichen Willen zu bestimmen. Der durch den kategorischen Imperativ erfüllte Verstand ist Freiheit, von jedem äussern Antriebe frei, aber doch auf ein Sollen gerichtet. Die Freiheit für sich ist reiner Gedanke, blosse Form der Handlungen und daher inhaltslos; Inhalt giebt sie sich durch den sinnlichen Willen, welcher ihr die Materie des Handelns giebt, und Lust und Unlust erregt. In der Lust und Unlust äussert sich der Trieb nach Glückseligkeit, in der Freiheit das Streben nach dem höchsten Gut. Beide Richtungen widerstreiten einander in der Sinnenwelt, nur in einer übersinnlichen Welt ist eine Ausgleichung denkbar: daher muss eine unsterbliche Seele, an welcher die Ausgleichung vorgenommen werden kann, und ein ausgleichender Gott gesetzt werden.

c. Es giebt eine Urtheilskraft. Sie ist das Mittelglied zwischen Verstand und Vernunft, sowie ihrem Gegenstande, dem Gefühle der Lust und Unlust, vermittelt daher die theoretische Vernunft mit der praktischen. Die Urtheilskraft ist das Vermögen, das Besondere als enthalten im Allgemeinen zu denken, bezieht die sinnliche Mannigfaltigkeit auf ein übersinnliches transcendentales Princip, welches den Grund der Einheit des Mannigfaltigen in sich schliesst. Ihr Inhalt ist der Begriff der Zweckmässigkeit der sinnlichen Mannigfaltigkeit, denn der Zweck ist die übersinnliche Einheit, welche der Grund der sinnlichen Mannigfaltigkeit ist. Ferner: die Erreichung jedes Zweckes ist mit dem Gefühle der Lust verbunden; Lust und Unlust ist aber mit dem Zwecke verbunden, da sie das Princip der Beurtheilung der Zweckmässigkeit der Urtheilskraft geben. Eine mit dem Gefühle der Lust verbundene Vorstellung ist zweckmässig, denn das Gefühl der Lust ist a priori für Jedermann gültig, wie die Zweckmässigkeit eine Vorstellung a priori ist. Sie ist zwar vom Erkenntnissvermögen, wie vom Begehrungsvermögen verschieden, vermittelt aber beide miteinander. Die Vermittlung geschieht in der Sphäre der Sinnlichkeit, wenn mit der Anschauung Lust verbunden ist. Sie geschieht aber auch in der Sphäre des Verstandes, denn eine Auffassung der Formen der Anschauung ist nicht möglich, ohne dass die Urtheilskraft, auch unabsichtlich, sie mit ihrem Vermögen, Anschauungen auf Begriffe zu beziehen, vergliche. Wenn dann in dieser Vergleichung die Einbildungskraft (als das Vermögen der Anschauungen a priori) zum Verstande (als dem Vermögen der Begriffe) durch eine gegebene Vorstellung unabsichtlich in Einstimmung versetzt wird, so dass mit dieser Einstimmung Lust verbunden ist, so ist das Object der Anschauung zweckmässig und heisst schön, das Vermögen dagegen, durch jene Lust zu urtheilen, Geschmack. Das Geschmacksurtheil enthält daher ein Princip der Subsumption des Vermögens der Anschauungen unter das Vermögen der Begriffe.

Wie auf dem Gebiet der theoretischen Vernunft, so geschieht eine Vermittlung auch auf dem Gebiet der praktischen Vernunft. Sie ist im Genie vorhanden, denn dies ist eine

Stimmung der Vermögen eines Subjects, den Regeln der Kunst gemäss Producte hervorzubringen, ohne zu wissen, wie dieselben zu Stande gebracht werden. Unter jenen Vermögen ist es der Geist, welcher das Genie ausmacht, denn er ist das Vermögen des Gemüths, ästhetische Ideen durch das Spiel der Gemüthskräfte darzustellen. Das Darzustellende sind Vernunftideen und das Product ist das Erhabene. Das Erhabene ist das, was nur denken zu können, ein Vermögen des Gemüths beweist, das jeden Maassstab der Sinne übertrifft; es ist gar nicht in der sinnlichen Form enthalten, sondern trifft nur die Ideen der Vernunft, bedarf aber nothwendig der sinnlichen Form, um erzeugt zu werden.

Auf praktischem und theoretischem Gebiete zugleich, oder auf dem der Urtheilskraft sollte eigentlich noch eine Vermittlung eintreten, allein diese kommt nicht zu Stande. Die sinnliche Mannigfaltigkeit wird durch die Vernunft, oder in der Natur werden übersinnliche Ideen als gegenwärtig erkannt, d. h. die Natur wird auf eine dem Moralgesetz gemässe oder mit ihm identische Causalität zurückgeführt. Das ordnende Princip ist das der Moralität, die praktische Vernunft. Diese kann aber den Inhalt der Sinneswahrnehmung, die Natur, nicht zu einem verständigen Wesen machen, sondern lässt das in ihr herrschende Princip des Mechanismus ihrer Causalität bestehen. Daher tritt hier statt einer Vermittlung eine Antinomie ein. Der Satz derselben heisst: Alle Erzeugung materieller Dinge ist nach bloss mechanischen Gesetzen möglich. Der Gegensatz ist: Einige Erzeugung derselben ist nach bloss mechanischen Gesetzen nicht möglich. Da bei Kant von der ganzen Natur nichts übrig geblieben ist, als das Ding an sich, so wäre die Lösung der Antinomie nur durch das Ding an sich möglich. Er meint nämlich, dass in dem Ding an sich diese beiden entgegengesetzten Causalitäten des Mechanismus und des Moralgesetzes wohl eine und dieselbe sein könnten, und dass ein höherer Verstand, als der menschliche, auch wohl den Zusammenhang erkennen möchte; wir jedoch könnten nach der Eingeschränktheit unseres Verstandes beide Principien nicht vereinigen.

2. Ueber das nähere Verhältniss der drei angegebenen Vermögen zu einander ist noch zu bemerken: In der theoretischen Vernunft ist das Anschauungsvermögen nur darum als solches bestimmt, weil es vom Ding an sich den Impuls erhält. In der praktischen Vernunft ist der sinnliche Wille nur darum als solcher bestimmt, weil er von Gott durch die Freiheit den Impuls erhält. Ohne den Impuls des Ding an sich in der theoretischen Vernunft, und ohne den Impuls Gottes in der praktischen Vernunft, ist das Anschauungsvermögen und der sinnliche Wille dasselbe, nämlich die Sinnlichkeit; die Differenz entsteht erst durch die Differenten: Gott und Ding an sich. — Ebenso verhält es sich mit dem Verstande der theoretischen Vernunft und der Freiheit der praktischen Vernunft. Erst der von Gott, vermittelst des Gott-denkenden Vermögens, der Vernunft, mit dem kategorischen Imperativ erfüllte Verstand ist die Freiheit; ohne diese Erfüllung ist sie Verstand. Daher haben wir wieder in der theoretischen, wie in der praktischen Vernunft Einen Verstand, indem alle Differenz von Gott und von dem Ding an sich ausgeht. Theoretische und praktische Vernunft lassen sich also auf einen einfacheren Ausdruck reduciren:

Gott | Verstand | Sinnlichkeit | Das Ding an sich.

Geht von Gott ein Impuls auf den Verstand, der sich bis zur Sinnlichkeit fortpflanzt, so haben wir die praktische Vernunft. Geht vom Ding an sich ein Impuls auf die Sinnlichkeit, der sich bis zum Verstande fortpflanzt, so haben wir die theoretische Vernunft.

Es liegen bei Kant aber auch Keime, diesen Ausdruck noch mehr zu vereinfachen. Kant hat sowohl in der Sinnlichkeit als im Verstande Kategorien, welche nicht nur a priori sind, sondern auch a priori auf Gegenstände bezogen werden. Die Sinne bringen wohl ein Mannigfaltiges in uns, aber nicht die Verbindung desselben. Die Verbindung (Synthesis) ist ein Act der Spontaneität, ursprünglich einig, für alle Verbindung gleich geltend, es ist die synthetische Einheit der Apperception. Das: „Ich denke" muss alle meine Vorstellungen begleiten können; die synthetische Einheit des Bewusstseins ist die Bedingung aller Erkenntniss.

Unter ihr muss jede Anschauung stehen, um für mich Object zu werden; sie geht allen Begriffen vorher; alle Functionen der Urtheile setzen sie voraus. Die synthetische Einheit der Apperception bedingt alle Kategorien der Sinnlichkeit und des Verstandes, wie alle Urtheile. Wir könnten daher obigen Ausdruck so vereinfachen:

Gott	Verstand und Sinnlichkeit zur Einheit verbunden durch die synthetische Einheit der Apperception	Das Ding an sich

— wenn nur die Urtheilskraft untergebracht wäre. Kant weiss zwar, dass den vier Stammbegriffen des Verstandes das Urtheil als höhere Einheit zu Grunde liegt, er weiss es, dass alle Urtheile Functionen der Einheit unter unsern Vorstellungen sind; allein er wagt es nicht, die Sinnlichkeit ebenfalls dadurch zu begründen, und daher ist die Urtheilskraft nicht als Einheit von Verstand und Sinnlichkeit bestimmt, sondern Verstand, Sinnlichkeit und Urtheilskraft werden durch die höhere Einheit der transcendentalen Einheit der Apperception befasst. Warum Kant aber der Urtheilskraft die Vermittlung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft nicht übertragen konnte, haben wir oben gesehen. Der Grund war, weil der Naturmechanismus sich mit dem Moralgesetz Gottes nicht vereinigen liess, also weil die beiden Endpunkte: Gott und das Ding an sich, different waren. Hätte Kant beide identificirt, so wäre die Urtheilskraft das Einheitsprincip von Verstand und Sinnlichkeit geworden, und wir hätten das Schema erhalten:

Gott	Verstand und Sinnlichkeit zur Einheit verbunden durch die Urtheilskraft	Das Ding an sich,

oder Ein Urtheil.

Da aber bei Kant Gott und das Ding an sich nicht identificirt, die Urtheilskraft nicht das Einheitsprincip von Verstand und Sinnlichkeit wird, so haben wir folgendes Schema:

1, In der theoretischen Vernunft treibt	das Ding an sich	die Sinnlichkeit	gegen den Verstand.
2, In der praktischen Vernunft treibt	Gott oder die Vernunft	den Verstand als Freiheit	gegen die Sinnlichkeit.

3, Die Urtheilskraft vermittelt Vernunft und Verstand mit der sinnlichen Lust und Unlust, auf dem Gebiete der theoretischen und der praktischen Vernunft	auf dem Gebiete des Denkens	auf dem Gebiete des Handelns	aber nicht auf dem Gebiete Gottes und des Dinges an sich.

Wir haben ein Schema in der Form von drei Urtheilen, und wir haben es, weil im letzten Gliede des dritten Theiles statt der Vermittlung eine Antinomie eintritt. Träte hier Vermittlung ein, so hätten wir das Schema des Syllogismus; dieses wäre aber sogleich auf das Schema des Urtheils oder Satzes reducirt.

3. Um den Fortschritt zu verstehen, welchen Fichte von hieraus macht, haben wir kurz noch zu erinnern, wie Kant zu den angegebenen Bestimmungen gelangt ist. Fichte deducirt die angegebenen Vermögen aus dem Ich, als ihrem Einheitspunkte. Dies Ich ist ihm von Kant gegeben, namentlich in der synthetischen Einheit der Apperception. Um eine solche Deduction indess zu vollbringen, müssen die drei Vermögen erst noch in eine gleichartige Form gebracht werden, denn die Urtheilskraft ist mit den beiden ersten noch im Widerstreite, so lange in ihrem dritten Gliede sich noch eine Antinomie befindet. Daher ist Fichte genöthigt, an Kant's Urtheilskraft anzuknüpfen; dass er jedoch im Urtheil oder Satz die gleiche Form für die drei Kantischen Vermögen findet, ist dadurch bedingt, dass er Kant's Gott und Ding an sich zusammenwirft und identificirt. Kant hat aber eine solche Identificirung bereits angebahnt, denn der Begriff Gottes findet sich schon unter den Ideen der Vernunft, das Ding an sich hat Kant schon als Noumenon bestimmt, und somit in's Ich verlegt, obwohl es auch als Substrat der Gegenstände der Anschauung stehen bleibt. Der Schritt, welchen Fichte von hier aus thut, ist klein, allein seine Folgen sind gross, denn dieser Schritt erschüttert das Princip.

Kant ergriff aus der philosophischen Tradition mit besonderer Vorliebe die Lehre der Logiker von den Urtheilen, und bemerkte an ihnen den Unterschied von synthetischen und analytischen Urtheilen. Er bestimmte den Unterschied

dahin, dass im synthetischen Urtheil die Verknüpfung des Subjects mit dem Prädicate mit Identität, im analytischen Urtheile ohne Identität gedacht wird. Beim analytischen Urtheil brauche ich, sagt Kant, nicht über den Begriff des Subjects hinaus zu gehen, um den Inhalt des Prädicats zu finden, z. B.: alle Körper sind ausgedehnt, denn ich brauche nicht über den Begriff des Körpers hinaus zu gehen, um die Ausdehnung als mit demselben verknüpft zu finden. Im synthetischen Urtheil hingegen fügt das Prädicat zum Subject etwas ganz anderes zum Begriffe des Subjects hinzu, z. B.: alle Körper sind schwer, weil der Begriff der Schwere nicht aus dem blossen Begriff des Körpers abgeleitet werden kann. Den an den Urtheilen bemerkten Unterschied zwischen synthetischen und analytischen führte Kant nun auf Vermögen im Menschen zurück und gewann dadurch den Verstand und die Sinnlichkeit. Kant fand ferner an den synthetischen Urtheilen einen neuen Unterschied. Die synthetischen Urtheile sind ihm entweder: Erfahrungsurtheile, bei denen ein Begriff durch eine gemachte Erfahrung erweitert wird; oder: synthetische Begriffe, welche nicht auf Erfahrung beruhen, sondern a priori sind. Dieser Unterschied nöthigte Kanten, einen doppelten Verstand zu setzen, erstens einen solchen, welcher von der Sinnlichkeit her Inhalt oder Vorstellungen erhält, und zweitens einen solchen, welcher a priori Inhalt hat, d. h. ein bestimmtes Urtheil, einen kategorischen Imperativ in sich hat. Kant muss daher hier ein Moment setzen, welches die Sinnlichkeit gegen den Verstand treibt, oder ein Ding an sich; er muss ein zweites Moment setzen, welches den Verstand a priori mit einem kategorischen Urtheil erfüllt, oder einen Gott, und erhält dadurch den Unterschied einer theoretischen und einer praktischen Vernunft, neben welcher aber eine das Urtheil als Ganzes erzeugende Urtheilskraft übrig bleibt.

Obwohl Kanten die vorstehenden Bestimmungen dem Wesen nach durch die philosophische Tradition schon gegeben waren, so ist es doch seine eigenthümliche Geisteskraft, welche jene Bestimmungen in der angegebenen Weise aufgefasst, und ihr Verhältniss zu einander in dieser Weise bestimmt hat. Unter diesen geschichtlichen Bedingungen stellte sich Kant

die Frage: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? eine Frage, von der hier schon vorausgesetzt wird, dass sie in die theoretische Vernunft gehört. Denn dass Urtheile sind, und dass im Menschen eine die Einheit des Urtheils setzende Urtheilskraft ist, wird vorausgesetzt. Ebenso wird vorausgesetzt, dass es eine Synthesis zwischen Sinnlichkeit und Verstand in der theoretischen Vernunft, und eine Synthesis zwischen Verstand und Sinnlichkeit in der praktischen Vernunft giebt. Es handelt sich also bei vorstehender Frage nur um das a priori und zwar wie die Synthesis a priori in der Sinnlichkeit, und wie sie im Verstande der theoretischen Vernunft ist. In der Sinnlichkeit, wie im Verstande findet Synthesis statt, auf beide Vermögen ist aus der Betrachtung der Urtheile geschlossen worden: folglich muss sich an den Arten der Urtheile erkennen lassen, welche Arten der Synthesis sich in der Sinnlichkeit und im Verstande finden. Zunächst lassen sich alle Arten der Synthesis im Verstande, oder alle Stammbegriffe desselben ermitteln, wenn man die Arten der Synthesis in den Urtheilen vollständig darstellt, denn jeder dieser Arten entspricht ein reiner Verstandesbegriff, der die Art des Urtheils eben zu dieser Art macht. Es kam daher darauf an, die schon fertige Tafel der Urtheile der früheren Logiker zu untersuchen, um alle Stammbegriffe des Verstandes zu finden. Kant hat diese Untersuchung unternommen, und die vier Stammbegriffe der Quantität, Qualität, Relation und Modalität gefunden, obwohl er die logische Tafel der Früheren nicht schlechtweg aufnahm, sondern sie etwas umbildete. — Wie Kant dazu gekommen ist, die Kategorien Raum und Zeit von der obigen abzutrennen, nicht in den Verstand, sondern als die reinen Elementarbegriffe der Sinnlichkeit in diese zu legen, lässt sich zur Zeit noch nicht angeben. Es hat bei der Aufstellung dieser Kategorien wohl dieselbe Vermischung sprachlicher Erscheinungen mit den bezeichneten natürlichen und geschichtlichen, welche wir bei Aristoteles, dem Begründer der Kategorienlehre finden, gewaltet. Auch Kant hält die Worte und die Dinge, Wortverhältnisse und Sachverhältnisse für identisch, allein ihm scheint doch eine in der deutschen Nationalität wurzelnde Geistesschärfe bei-

zuwohnen, welche Unterschiede in der Sprache entdeckt, die selbst einem Aristoteles entgingen.

Somit erhellt, wie Kant seine drei Vermögen und deren Inhalt aus den Urtheilen der alten Logik abstrahirt hat. In der alten Logik erweiterten sich aber die Urtheile zu Schlüssen, drei in einem bestimmten Verhältniss zu einander stehende Urtheile bilden einen Schluss, welcher in den Flexionssprachen erst das Band der Rede bewirkt, indem er die Urtheile nach einem Gesetz mit einander verbindet, diese aus ihrer Abgerissenheit herausreisst und zu grösseren Redeganzen zusammenfügt. Kant durfte daher die Schlüsse seiner Aufmerksamkeit nicht entrücken. Wie er indess vom Urtheil auf Vermögen im Menschen geschlossen hatte, so schliesst er auch vom Schluss auf ein Vermögen der Schlüsse, und nennt dies die Vernunft. Die Vernunft ist das Vermögen der Schlüsse, und die drei Vernunftideen, Gott, Freiheit, Unsterblichkeit nur die Conclusionen von gegebenen Prämissen. Was ist es aber denn eigentlich, das die Vernunft im Schlusse thut? Der Schluss besteht aus Urtheilen, und diese sind bereits durch den Verstand und die Sinnlichkeit erschöpft: In jedem Vernunftschluss denke ich zuerst eine Regel (*major*) durch den Verstand; zweitens subsumire ich eine Vorstellung unter die Bedingung der Regel (*minor*) vermittelst der Urtheilskraft; drittens bestimme ich die Vorstellung durch das Prädicat der Regel (*conclusio*). Diese letzte Function hat die Function des Verstandes, welcher die Regel setzt, zur Voraussetzung, steht also um einen Grad höher, und geschieht deshalb nicht durch den Verstand, sondern durch die Vernunft. Die Verbindung, welche die Conclusion setzt, ist durch die *major* des Verstandes nicht bedingt, sondern nur das Prädicat der Conclusion ist dadurch bedingt, die Verbindung selbst ist unbedingt, oder a priori. Das Object der Vernunft ist daher das a priori oder das Unbedingte selbst, wie das Object des Verstandes die Synthesis war. Das Unbedingte erscheint aber nur in den Schlüssen, denen die Kategorie der Relation zu Grunde liegt, im kategorischen, hypothetischen und disjunctiven Schluss. Diesen drei Schlüssen liegt das Substanzialitäts-, das Causalitäts- und das Verhält-

niss der **Wechselwirkung** zum Grunde, welche aus der Vernunfteinheit hervorgehen, die drei Vernunftideen der **Seele**, der **Welt** und **Gottes** befassen, und jenen Schlüssen und Verhältnissbegriffen entsprechen.

Aus diesen Bestimmungen erhellt sehr bestimmt, wie sich die Philosophie zur geschichtlichen Wirklichkeit verhält. Der Philosoph weiss, dass ein Gott ist, nur durch einen Schluss, welcher begründet worden ist durch ein Verstandesurtheil. Auf diesem Wege, durch den Syllogismus, ist aber kein geschichtliches Volk zum Glauben an Gott gelangt. Im Gegentheil haben die Völker erst an Gott geglaubt, und demnächst, der Zeit nach viel später, haben einige Völker Syllogismen gemacht. Die philosophische Ansicht verhält sich daher zur geschichtlichen Wirklichkeit als Umkehrung derselben, man kann daher nicht unpassend die philosophische Weltanschauung die umgekehrte Welt nennen, da sie überall das Gegentheil der geschichtlichen Wirklichkeit für wirklich hält.

Es erhellt ferner, welchen Fortschritt **Kant** durch die Unterscheidung von Verstand und Vernunft gemacht hat. **Kant unterscheidet** die Vernunft, das Vermögen der Schlüsse, vom Verstande, dem Vermögen der Urtheile, sofern man seine wesentliche Beziehung zur kategorisirenden Sinnlichkeit darin mit begreift. Die früheren Philosophen des 18ten und 17ten Jahrhunderts kennen nur Eine Vernunft, *raison*, *ratio*, und diese versieht beide Functionen, welche bei **Kant** an seine Vernunft und an seinen Verstand vertheilt sind. **Kant** trennt also die Schlüsse von den Urtheilen mit solcher Schärfe, dass die Differenz bis in den menschlichen Geist hineingeht.

Es erhellt ferner, in welchem Verhältniss Vernunft und Verstand, Urtheil und Schluss bei **Kant** zu einander stehen. Der Schluss ist bedingt durch das Urtheil, die Vernunft durch den Verstand; nichts destoweniger steht die Vernunft um einen Grad höher als der Verstand, enthält das Unbedingte, den Verstand, wenngleich nur in der praktischen Vernunft bestimmt. Aus dieser Unterordnung des Verstandes unter die Vernunft, des Gesetzes des Urtheils unter das Gesetz der Schlüsse wird klar, **dass es das Gesetz des Schlusses ist, welches Kanten beherrscht**, und dass er sich von

seiner Herrschaft eben dadurch frei zu machen suchte, dass er im Syllogismus das urtheilende Element vom schliessenden Element sonderte. Die Richtung des Fortschrittes geht also vom Syllogismus zum Urtheil oder Satz. Die Gewalt aber, welche über ihn das Gesetz des Syllogismus ausübte, lässt sich daran erkennen, dass das ganze Schema seiner drei Vermögen von dem Schema des Syllogismus beherrscht wird.

Aus diesem Verhältniss Kant's zur philosophischen Tradition wird aber auch Fichte's Fortschritt verständlich. Kant wird beherrscht vom Gesetz des Syllogismus; das Vermögen, welches dasselbe bedingt, ist die Vernunft; das Object der Vernunft ist das Unbedingte; das Unbedingte erscheint nur in den Schlüssen, denen die Kategorie der Relation zum Grunde liegt; diesen drei Schlüssen liegt das Substantialitäts-, das Causalitäts- und das Verhältniss der Wechselwirkung zum Grunde, welche aus der Vernunfteinheit hervorgehen. Da nun Fichte ebenfalls von dem Gesetz des Syllogismus beherrscht wird, erst von hier aus zum Gesetz des Urtheils vordringt, und zwar dadurch, dass er die Kantischen nach dem Gesetz des Syllogismus geordneten Vermögen aus der Vernunfteinheit, aus dem Ich, deducirt, d. h. durch syllogistisch geordnete Rede in Andern die Ueberzeugung hervorbringt: so folgt, dass er aus Kant's Kategorie der Relation seine drei vorausgesetzten Grundsätze, den der Identität, den der Wechselwirkung und den des Grundes hernehmen muss, weil eben das Unbedingte nur in den Schlüssen erscheint, denen die Kategorie der Relation zu Grunde liegt. Das Unbedingte oder Gott, der Inhalt der Vernunfteinheit ist bei Kant aber nur für die praktische Vernunft bestimmend, und daher ist diese der durch Kant's Philosophie bedingte nothwendige Ausgangspunkt für Fichte.

Fassen wir Alles zusammen, so beruht der von Kant aus zu machende Fortschritt darauf, dass die drei Vermögen Kant's auf einen gemeinschaftlichen Grund zurückgeführt werden, dass das Ding an sich und Gott zusammengeworfen und ebenfalls auf den gemeinschaftlichen Grund reducirt werden, und dass drittens aus diesem gemeinschaftlichen Grunde ver-

mittelst des vorausgesetzten Syllogismus, vermittelst der aus Kant's Kategorie der Relation hergenommenen drei Grundsätze, das auf das Ich, als den gemeinschaftlichen Grund Reducirte reproducirt wird. Die beiden ersten Operationen werden die Genesis der Fichte'schen Philosophie befassen, mit der letzteren wird die Construction derselben beginnen.

3, Die Genesis der Fichte'schen Philosophie.

a) Das Ordnen der Kantischen Bestimmungen.

1. Kant hatte in der Kritik der Urtheilskraft gesagt: „Es muss einen Grund der Einheit des Uebersinnlichen, was der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben" *). Fichte nennt, in seiner zweiten philosophischen Periode, diese Stelle der Einleitung „das Allerbedeutendste an diesem sehr bedeutenden Buche," und „den Punkt, von welchem seine von Kant ganz unabhängige Speculation ehemals ausgegangen", und setzt das Wesen der Wissenschaftslehre in die „Erforschung der für Kant unerforschlichen Wurzel, in welcher die sinnliche und die übersinnliche Welt zusammenhängt, dann in der wirklichen und begreiflichen Ableitung beider Welten" **).

Im Jahre 1790 hat Fichte das Studium der Kantischen Philosophie begonnen. Schon im Jahre 1791 arbeitete er an einer Schrift, welche Kant's Philosophie verständlich machen sollte und äusserte darin, „dass zwischen den drei Grundvermögen Kant's das Verhältniss gegenseitiger Bedingung angenommen werden müsse" ***). Einen bedeutenden Schritt zur Schöpfung seiner eigenen Philosophie thut aber Fichte 1792 in der Kritik aller Offenbarung. Diese Untersuchung wird noch ganz in der Kantischen Terminologie geführt, die Grundvoraussetzungen sind dieselben, wie bei Kant: allein es herrscht ein überwiegendes Streben, das Verhält-

---

*) J. Kant, Kritik der Urtheilskraft. Berlin u. Libau 1790. p. XX.

**) J. G. Fichte's nachgelassene Werke herausgegeben von J. H. Fichte. Bonn 1834. Th. 2. Die Wissenschaftslehre von 1804. p. 103 und 104.

***) J. G. Fichte's Leben und litterarischer Briefwechsel, herausgegeben von seinem Sohne J. H. Fichte. Sulzbach 1830. Th. 1. p. 142.

niss der Kantischen Principien zu einander schärfer zu bestimmen; und dies Bestreben zeigt uns, wie die Kantischen Principien in die Fichte'schen übergehen.

Der Fortschritt von Kant zu Fichte war dadurch bedingt, dass Kant's Gott und sein Ding an sich zusammengeworfen würden. Dies geschieht in Fichte's Kritik aller Offenbarung. Allein ohne einen solchen Gegensatz giebt es keine Philosophie; daher muss ihn Fichte in veränderter Form reproduciren. Er thut dies, indem er ein absolutes Ich einem unendlichen Anstoss entgegen setzt. In der Kritik aller Offenbarung lässt sich diese Reproduction beobachten: Fichte identificirt in derselben Gott und das Ding an sich, und differenzirt sie wieder.

Fichte's Kritik aller Offenbarung behandelt Kant's oben erwähnte Antinomie: alle Erzeugung materieller Dinge ist nach bloss mechanischen Gesetzen möglich; und: einige Erzeugung derselben ist nach bloss mechanischen Gesetzen nicht möglich — in bestimmter Anwendung auf das Moralgesetz und die Offenbarung. Er zeigt nämlich, dass das Moralgesetz Identität des Vernunftgesetzes und Naturgesetzes fordert, dass hingegen die Offenbarung Differenz des Vernunftgesetzes und Naturgesetzes voraussetzt.

2. Fichte geht aus von dem Begriffe des Willens, und unterscheidet in ihm das Vorstellungs- und Begehrungsvermögen. „Sich mit dem Bewusstsein eigener Thätigkeit zur Hervorbringung einer Vorstellung bestimmen, heisst Wollen; das Vermögen, sich mit diesem Bewusstsein der Selbstthätigkeit zu bestimmen, heisst das Begehrungsvermögen.“ Die Vorstellung wird wieder getheilt: „Die hervorzubringende Vorstellung ist entweder gegeben, insofern nämlich eine Vorstellung gegeben sein kann, ihrem Stoffe nach; oder die Selbstthätigkeit bringt sie auch sogar ihrem Stoffe nach hervor.“ „Der Stoff einer Vorstellung kann aber, wenn er nicht durch absolute Spontaneität hervorgebracht sein soll, nur der Receptivität, und dieses nur in der Sinnenempfindung gegeben sein“ *).

*) J. G. Fichte, Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Königsb. 1792. p. 16.

Das Verhältniss der nicht durch absolute Spontaneität hervorgebrachten Vorstellung zum Wollen ist dies: „dass jedem Wollen die Vorstellung der Materie des Wollens (des Stoffes der hervorzubringenden Vorstellung) vorhergegangen sein muss.“ Nun aber soll die Vorstellung nicht aus sich bestimmen, „sondern wir sollen uns durch die Vorstellung bestimmen, welches durch sogleich völlig klar sein wird. Es muss nämlich ein Medium sein, welches von der einen Seite durch die Vorstellung, gegen welche das Subject sich bloss leidend verhält, von der andern durch Spontaneität, deren Bewusstsein der ausschliessende Character des Wollens ist, bestimmbar sei; und dieses Medium nennen wir den Trieb“*). „Der Trieb geht einmal auf die Sinnenempfindung, ist insofern sinnlicher Trieb, und erzeugt eine angenehme Sinnenempfindung;“ sodann aber wird er bestimmt. „Soll dieser Trieb durch Spontaneität bestimmbar sein, so geschieht diese Bestimmung entweder nach gegebenen Gesetzen, die durch die Spontaneität auf ihn bloss angewendet werden, mithin nicht unmittelbar durch Spontaneität; oder sie geschieht ohne alle Gesetze, mithin unmittelbar durch absolute Spontaneität. — Für den ersten Fall ist dasjenige Vermögen in uns, das gegebene Gesetze auf gegebenen Stoff anwendet, die Urtheilskraft; folglich müsste die Urtheilskraft es sein, die den sinnlichen Trieb den Gesetzen des Verstandes gemäss bestimmte. Dies kann sie nun nicht so thun, wie die Empfindung es thut, dass sie ihm Stoff gebe, denn die Urtheilskraft giebt überhaupt nicht, sondern sie ordnet nur das gegebene Mannigfaltige unter die synthetische Einheit.“ „Die Urtheilskraft steht während dieses Geschäfts ganz und lediglich im Dienste der Sinnlichkeit; diese liefert Mannigfaltiges und Maassstab der Vergleichung: der Verstand giebt nichts als die Regeln des Systems.“ „Durch dieses Ordnen des Mannigfaltigen entsteht der Begriff des Glücks; der Begriff von einem Zustande des empfindenden Subjectes, in welchem nach Regeln genossen wird.“ „Ein nach diesem Grundrisse verfertigtes System gäbe eine Glückslehre — gleichsam eine Rechenkunst des Sinnengenusses, ehemals auch Sittenlehre

*) a. a. O. p. 17.

genannt." „Wird dieser Begriff des Glücks durch die Vernunft aufs Unbedingte und Unbegrenzte ausgedehnt, so entsteht die Idee der Glückseligkeit, welche, als lediglich auf empirischen Principien beruhend, nie allgemein gültig bestimmt werden kann" *).

3. „Aber mit einer solchen bloss mittelbaren Bestimmbarkeit des sinnlichen Triebes durch Spontaneität reichen wir zur Erklärung der wirklichen Bestimmung noch gar nicht aus; denn schon für die Möglichkeit dieser Bestimmbarkeit mussten wir wenigstens ein Vermögen, die durch die Empfindung geschehene Bestimmung des Triebes wenigstens aufzuhalten, stillschweigend voraussetzen, weil ohne dies eine Vergleichung und Unterordnung des verschiedenen Angenehmen unter Verstandesgesetze, zum Behufe der Bestimmung des Willens nach den Resultaten dieser Vergleichung, gar nicht möglich wäre. Dieses Aufhalten nämlich kann gar nicht durch die Urtheilskraft selbst nach Verstandesgesetzen geschehen; denn dann müssten Verstandesgesetze auch praktisch sein können, welches ihrer Natur geradezu widerspricht. Wir müssen demnach annehmen, dass dieses Aufhalten unmittelbar durch die Spontaneität geschehe. — Aber nicht nur dieses Aufhalten, sondern auch die endliche, wirkliche Bestimmung des Willens kann nicht bloss durch jene Gesetze vollendet werden" sondern „die durch die Handlung des Willens hervorzubringende Vorstellung ist ihrem Stoffe nach nicht durch Empfindung, sondern durch absolute Spontaneität, d. i. durch Spontaneität mit Bewusstsein hervorgebracht" **).

„Die Spontaneität bringt nur Formen hervor; alles, was blosser Stoff ist, und nichts anderes sein kann, wird durch die Empfindung gegeben." „Die angenommene Vorstellung müsste demnach eine Vorstellung von etwas sein, das an sich Form, und nur als Object einer Vorstellung von ihr, relativ (in Beziehung auf diese Vorstellung) Stoff wäre." „Formen kündigen sich dem Bewusstsein nur in ihrer Anwendung auf Objecte an." „Soll nun jene gesuchte Form sich

*) a. a. O. p. 18—21.

**) a. a. O. p. 21. 22.

dem Bewusstsein als durch absolute Spontaneität hervorgebracht (nicht als mit Zwang gegeben) ankündigen, so muss sie es in Anwendung auf ein durch absolute Spontaneität bestimmbares Object thun. Nun ist das einzige, welches unserm Selbstbewusstsein als ein solches gegeben ist, — das Begehrungsvermögen; mithin muss jene Form objectiv betrachtet, Form des Begehrungsvermögens sein. Wird diese Form Stoff einer Vorstellung, so ist dieser Vorstellung Stoff durch absolute Spontaneität hervorgebracht; wir haben eine Vorstellung, wie wir sie suchten — welches aber die einzige in ihrer Art sein muss, weil die Bedingungen ihrer Möglichkeit einzig auf das Begehrungsvermögen passen." „Dass nun wirklich eine solche ursprüngliche Form des Begehrungsvermögens, und ein ursprüngliches Begehrungsvermögen selbst vermittelst dieser Form sich in unserm Gemüthe dem Bewusstsein ankündige, ist Thatsache dieses Bewusstseins; und über dieses letzte einzig und allgemein geltende Princip aller Philosophie hinaus findet keine Philosophie mehr statt. Durch diese Thatsache nun wird es erst gesichert, dass der Mensch einen Willen habe" *).

4. Das, was Fichte hier setzt ist: 1) absolute Spontaneität, 2) ein Begehrungsvermögen, 3) ein formirtes Begehrungsvermögen, oder eine Vorstellung desselben. Diese drei Momente drückt Fichte auch in der Form aus: „Seiner Persönlichkeit ist jeder unmittelbar durch das Selbstbewusstsein sicher; das: Ich bin — bin selbständiges Wesen, lässt sich durch keine Vernünfteleien rauben" **). Hier ist das lebendige Individuum unmittelbar als der Satz oder das Urtheil: „Ich bin" bestimmt. Jeder Satz hat aber die drei Theile: Subject, Copula und Prädicat. Diese drei Momente werden wieder als Einheit zusammengefasst: „Dass der Mensch frei sei, lehrt jeden unmittelbar sein Selbstbewusstsein; und er zweifelt um so weniger daran, je weniger er durch Vernünfteln sein natürliches Gefühl verfälscht hat" ***). Jene Dreiheit des Satzes: Ich bin, ist also im Begriff der Freiheit wieder Einheit.

*) a. a. O. p. 23.

**) a. a. O. p. 136.

***) a. a. O. p. 132.

Uebersehen wir die angegebenen Bestimmungen, so lässt sich eine Unterscheidung von theoretischen und praktischen Bestimmungen deutlich erkennen, und ein Bestreben, dieselben mit einander zu verbinden. Ausgegangen wird von dem untern Begehrungsvermögen, und fortgeschritten wird durch das Erkennen zum obern Begehrungsvermögen. Zwischen diesen drei Momenten werden Verbindungen aufgesucht und zwar unter Voraussetzung eines gemeinsamen Bandes des Willens. Nennen wir nun das obere Begehrungsvermögen B. 1., das Erkennen C., das untere Begehrungsvermögen B. 2., so können wir uns ihr Verhältniss zu einander in folgender Weise klar machen:

Durch B. 1, C. und B. 2 zieht sich der Wille. Wir unterscheiden aber in ihnen:

B. 1.	C.	B. 2.
Das obere Begehrungsvermögen, bestimmt durch eine vorausgesetzte formirende Spontaneität, bestimmt den Willen.	Der Wille erscheint als Vorstellung, deren Stoff gegeben ist. Das, was den Willen zur Vorstellung macht und beide verbindet, ist der sinnliche Trieb. Der Trieb aber bezieht die Urtheilskraft auf Verstandeskategorien.	Der Wille erscheint als unteres Begehrungsvermögen.

Das Verhältniss von C. zu B. 2. ist dies, dass die Vorstellung dem Willen vorhergeht, so dass also C. jenes B. 2. bestimmt. — Das Verhältniss von B. 1. zu C. ist dies, dass B. 1. durch eine vorausgesetzte formbildende Spontaneität als Vorstellung formirt wird. Da aber erst in C. vorgestellt wird, so liegt in B. 1. ein Streben, C. zu setzen. Vor der Hand aber zieht Fichte diese Consequenz noch nicht, sondern wir müssen diese Vorstellung noch in B. 1. setzen. Endlich weist C. auf die in B. 1. vorausgesetzte formbildende Spontaneität hin, insofern die Urtheilskraft eine Glückseligkeitslehre entwirft, und sich auf das Unbedingte bezieht.

5. Aus der vorstehenden Entwicklung ist klar, „wie Vorstellungen, nämlich jene einzige, deren Stoff nicht durch Sinnenempfindung gegeben, sondern durch absolute Spontaneität hervorgebracht ist, und die von ihr abgeleiteten, welche

über alle Erfahrung in der Sinnenwelt hinausgehen; — wie der Stoff dieser Vorstellungen, der rein geistig ist, um in's Bewusstsein aufgenommen werden zu können, durch die uns für Gegenstände der Sinnenwelt gegebenen Formen müsse bestimmt werden; welche Bestimmungen aber, da sie nicht durch die Bedingungen des Dinges an sich, sondern durch die Bedingungen unseres Selbstbewusstseins nothwendig gemacht wurden, nicht für objectiv, sondern nur für subjectiv, doch aber, da sie sich auf die Gesetze des reinen Selbstbewusstseins gründen, für allgemein gültig für jeden discursiven Verstand angenommen, aber nicht weiter ausgedehnt werden müssen, als ihre Aufnehmbarkeit in's reine Selbstbewusstsein es erfordert, weil sie im letzten Fall ihre Allgemeingültigkeit verlieren würden; endlich, dass dieser Uebergang in das Reich des Uebersinnlichen für endliche Wesen der einzig mögliche sei" *).

„Insofern nun dem Begehrungsvermögen ursprünglich seine Form bestimmt ist, wird es nicht erst durch ein gegebenes Object bestimmt, sondern es giebt sich durch diese Form sein Object selbst: d. h. wird diese Form Object einer Vorstellung, so ist diese Vorstellung Object des Begehrungsvermögens zu nennen. Diese Vorstellung nun ist die Idee des schlechthin Rechten. Auf den Willen bezogen, treibt dieses Vermögen, — zu wollen, schlechthin weil man will." „Dass aber dieses obere Begehrungsvermögen, welches auch bloss ein Vermögen ist, — ein Wollen, als wirkliche Handlung des Gemüths, mithin eine empirische Bestimmung hervorbringe, dazu wird noch etwas mehr erfordert." „Es muss sich ein Medium aufzeigen lassen, das von der einen Seite durch absolute Spontaneität jener Form hervorgebracht, von der andern Seite durch die Spontaneität im empirischen Selbstbewusstsein bestimmbar sei. Insofern es das letztere ist," „muss es sich auf die Sinnlichkeit beziehen und heisst sinnlicher Trieb. — Insofern nun diese Bestimmung auf die absolute Spontaneität zurückbezogen wird, ist sie bloss negativ — eine Unterdrückung der willensbestimmenden Anmassung des

---

*) a. a. O. p. 24.

Triebes; — insofern sie auf die Empfindung dieser geschehenen Unterdrückung bezogen wird, ist sie positiv, und heisst das Gefühl der Achtung. Dieses Gefühl ist gleichsam der Punkt, in welchem die vernünftige und die sinnliche Natur endlicher Wesen innig zusammenfliessen"*). „Insofern nun dieses Gefühl der Achtung den Willen als empirisches Vermögen bestimmt — heisst es Trieb. Trieb aber eines wirklichen Wollens kann es, da kein Wollen ohne Selbstbewusstsein (der Freiheit) möglich ist, nur durch Beziehung auf das Ich, folglich nur in der Form der Selbstachtung sein. Dass diese Selbstachtung nun entweder rein, schlechthin Achtung der Würde der Menschheit in uns, oder empirisch Zufriedenheit über die wirkliche Behauptung derselben sei, haben wir gesagt" **). „Insofern nun diese Selbstachtung als activer, den Willen zwar nicht nothwendig zum wirklichen Wollen, aber doch thätig zur Neigung bestimmender Trieb betrachtet wird, heisst sie sittliches Interesse; welches entweder rein ist, — Interesse für die Würde der Menschheit an sich, oder empirisch — Interesse für die Würde der Menschheit in unserm empirisch bestimmbaren Selbst" ***). „Der Ursprung dieses Interesses liegt nicht im Sinnengefühl, sondern in der Gesetzgebung der reinen Vernunft. Der nächste, nicht nothwendig bestimmende, aber doch eine Neigung verursachende Bestimmungsgrund des Willens ist freilich das Vergnügen des inneren Sinnes aus Anschauung des Rechten; dass aber eine solche Anschauung Vergnügen macht, davon liegt der Grund gar nicht in einer etwanigen Affection der innern Receptivität durch den Stoff jener Idee, sondern in der a priori vorhandenen nothwendigen Bestimmung des Begehrungsvermögens als oberen Vermögens" †). „Selbst dieses Interesse bewirkt aber noch nicht nothwendig ein wirkliches Wollen; dazu wird in unserem Bewusstsein noch eine Handlung der Spontaneität erfordert, wodurch das Wollen als wirkliche Handlung unseres Gemüthes erst vollendet

*) a. a. O. p. 24, 25. 26.

**) a. a. O. p. 27.

***) a. a. O. p. 28.

†) l. l. p. 30.

wird"*). „Die Vernunft giebt sich selbst, unabhängig von irgend etwas ausser ihr, durch absolut eigene Spontaneität, ein Gesetz; das ist der einzig richtige Begriff der transcendentalen Freiheit: dieses Gesetz nun gebietet, eben weil es Gesetz ist, nothwendig und unbedingt" **). „Die Affection des Glückseligkeitstriebes durch das Sittengesetz zur Erregung der Achtung ist in Beziehung auf ihn als Glückseligkeitstrieb" nicht nur negativ, so dass „die Selbstachtung steigt, sowie die Glückseligkeit fällt," sondern, da „dieses Gesetz den Primat in uns verlangt, auch positiv. Nämlich der Glückseligkeitstrieb wird nach Regeln eingeschränkt," „der Trieb kommt unter ein Gesetz, und wird dadurch positiv gesetzmässig," was ich darf, weil es nicht unrecht ist, dazu habe ich ein Recht ***). Der Glückseligkeitstrieb ist aber seinem Wesen nach sinnlicher Trieb. „Da dieser aber auf Erscheinungen geht; da das Gesetz ihn, als solchen, mithin insofern er darauf geht, berechtigt, so kann es auch diese Berechtigung nicht zurücknehmen; es muss mithin vermöge seines geforderten Primats, auch über die Welt der Erscheinungen gebieten. Nun kann es das nicht unmittelbar, da es sich positiv nur an das Ding an sich, an unser oberes rein geistiges Begehrungsvermögen wendet; es muss also mittelbar, mithin durch den sinnlichen Trieb geschehen, auf den es negativ allerdings wirkt. Daraus entsteht eine von der negativen Bestimmung des Triebes durch das Gesetz abgeleitete positive Gesetzlichkeit desselben." „Aus dieser Gesetzlichkeit des Triebes entsteht der Begriff der Glückswürdigkeit, als das zweite Moment der Modalität der Berechtigung. Würdig ist ein Begriff, der sich offenbar auf Sittlichkeit bezieht, und der aus keiner Naturphilosophie zu schöpfen ist." „Diese Gesetzlichkeit des Triebes fordert nun die völlige Congruenz der Schicksale eines vernünftigen Wesens mit seinem sittlichen Verhalten, als erstes Postulat der an sinnliche Wesen sich wendenden praktischen Vernunft, in welchem verlangt wird, dass stets diejenige Er-

---

*) a. a. O. p. 31.

**) a. a. O. p. 32.

***) a. a. O. p. 34. 35.

scheinung erfolge, welche, wenn der Trieb legitim durch das Sittengesetz bestimmt, und für die Welt der Erscheinungen gesetzgebend gewesen wäre, hätte erfolgen müssen" *). Ebenso verhält es sich aber mit dem Sittengesetz als Gesetz. „Durch die negative Bestimmung des Triebes durch's Gesetz erhielt der sinnliche Trieb ein Recht." „Nähme das Gesetz seine Berechtigung zurück, so wäre dies ein förmlicher Widerspruch des Gesetzes mit sich selbst. Nun kann das Gesetz sich nicht widersprechen, ohne seinen gesetzlichen Character zu verlieren, aufzuhören, ein Gesetz zu sein, und gänzlich aufgegeben werden zu müssen. Dieses würde darauf führen, dass alle Objecte des sinnlichen Triebes, laut der Anforderung des Sittengesetzes, sich nicht selbst zu widersprechen, nur Erscheinungen, nicht Dinge an sich sein könnten; dass mithin ein solcher Widerspruch in den Objecten, insofern sie Erscheinungen sind, gegründet, mithin nur scheinbar sei. Jener Satz ist also ebenso gewiss ein Postulat der praktischen Vernunft, als er ein Theorem der theoretischen ist. Es gäbe demnach an sich gar keinen Tod, kein Leiden, keine Aufopferung für die Pflicht, sondern der Schein dieser Dinge gründete sich bloss auf das, was die Dinge zu Erscheinungen macht" **).

6. Hier sind wir auf den Punkt gekommen, wo Fichte alle Bestimmungen von Kant's theoretischer und praktischer Vernunft in die Einheit des Ich geleitet hat, und wo sich auch das Moment erkennen lässt, durch welches die Differenz in diese Einheit wieder hineinkommt. Der sinnliche Wille, die sinnliche Vorstellung, der sinnliche Trieb, die Urtheilskraft, der Verstand, die praktische Vernunft sind in das Ich geleitet, welches als Freiheit, d. i. als das durch absolute Spontaneität als Vorstellung formirte obere Begehrungsvermögen bestimmt ist. Auf dieser Bestimmung: das obere Begehrungsvermögen ist der Stoff einer Vorstellung, baut Fichte seine Bestimmungen, welche die Forderung des Sittengesetzes in Beziehung setzt zum sinnlichen Trieb, Congruenz der Schicksale und des

*) a. a. O. p. 37. 38.

**) a. a. O. p. 36.

sittlichen Verhaltens fordert, das Ding an sich und das zur Vorstellung formirte obere Begehrungsvermögen identificirt. Es erhellt bereits, aus welchem Punkte Fichte in der Einheit des Ich die Differenz zwischen Sinnenwelt und Sittenwelt reconstruiren kann, es ist das als Ding an sich bestimmte obere Begehrungsvermögen. Allein aus diesem die Differenz herzuleiten, gelingt Fichte'n erst 1804. Zunächst ist sein Fortschritt dadurch bedingt, dass er in die theoretische Vernunft ein Moment bringt, aus dem er sie herleiten kann. In der theoretischen Vernunft ist nämlich noch nicht die Vernunft im Allgemeinen, die Vernunft als Vermögen der Schlüsse gesetzt. Diese lässt Fichte erst 1793 aus der praktischen Vernunft hervorgehen; hier schwebt sie noch über seiner theoretischen, über seiner praktischen Vernunft, und über seinem Gott. Dies ist der Grund, warum Fichte im Verlauf seiner Untersuchung von 1792 das Ding an sich noch nicht deduciren kann, sondern es unmittelbar wieder postuliren muss.

Wir haben gesehen, wie Fichte vorstehende Bestimmungen in dem Ich gesetzt hat; untersuchen wir jetzt noch, woher er sie genommen hat. Es ist Kant's Kategorie der Relation. „Das Gefühl der Achtung bezieht sich der Relation nach auf das Ich als Substanz, entweder im reinen Selbstbewusstsein, und wird dann Achtung unserer höheren geistigen Natur, die sich ästhetisch im Gefühl des Erhabenen äussert; oder im empirischen, in Absicht der Congruenz unserer besonderen Willensformen mit dem Gesetze — Selbstzufriedenheit, — Scham vor sich selbst: — oder auf das Gesetz, als Grund unserer Verbindlichkeit — die Achtung schlechthin, das Gefühl des nothwendigen Primats des Gesetzes, und unserer nothwendigen Subordination unter dasselbe: — oder auf das Gesetz als Substanz gedacht, unser Ideal“ *).

7. Wir gehen fort zum zweiten Theil der Kantischen Antinomie, in welchem gezeigt wird, dass einige sinnliche Erscheinungen, namentlich die der Offenbarung, eine Differenz des Naturgesetzes und Sittengesetzes voraussetzen.

*) a. a. O. p. 26. 27.

Diese Untersuchung wird durch eine genaue Bestimmung des Wesens Gottes bedingt, und beginnt damit. Im Vorhergehenden war der Kantische Gott durch die formirende absolute Spontaneität vertreten.

Es ist oben entwickelt worden, dass dem obern Begehgehrungsvermögen ursprünglich seine Form bestimmt ist, und dass diese Form die Idee des schlechthin Rechten ist. Es ist ferner der auf die Sittlichkeit sich beziehende Begriff der Glückswürdigkeit im Ich nachgewiesen worden. „Werden nun Recht und Würdigkeit in Verbindung gedacht, in welcher Verbindung das Recht seinen positiven Character, als Gesetzmässigkeit der sinnlichen Neigung, und die Würdigkeit ihren negativen, als durch Aufhebung eines Rechts durch ein Gebot entstanden, verliert; so entsteht ein Begriff, der positiv für uns überschwänglich ist, weil alle Schranken aus ihm hinweggedacht werden, negativ aber ein Zustand ist, in dem das Sittengesetz keine sinnliche Neigung einzuschränken hat, weil keine da ist — unendliche Glückseligkeit mit unendlichem Rechte und Würdigkeit — Seligkeit — eine unbestimmbare Idee, die aber dennoch durch das Sittengesetz uns als das letzte Ziel aufgestellt wird, und an die wir uns stets annähern; aber sie ohne Vernichtung der Schranken der Endlichkeit nie erreichen können" *). „Der erste Theil des Begriffs der Seligkeit ist der der Heiligkeit" **), d. h. die Forderung des Sittengesetzes sich zu befriedigen. „Das Sittengesetz muss über die Natur nicht nur gebieten, sondern herrschen. Das kann es nur in einem Wesen, in welchem moralische Nothwendigkeit, und absolute physische Freiheit sich vereinigen. So ein Wesen nennen wir Gott. Gott ist heilig und selig" ***). „Gott ist die vollkommene Heiligkeit, in welcher das Sittengesetz sich ganz beobachtet darstellt, das Ideal aller moralischen Vollkommenheit; Gott ist der Alleinselige, weil er der Alleinheilige ist; er ist mithin Darstellung des erreichten Endzwecks der praktischen Vernunft, das höchste Gut selbst, dessen Möglichkeit sie postulirte."

---

*) a. a. O. p. 38.

**) a. a. O. p. 39.

***) a. a. O. p. 40.

8. „Die Bestimmungen im Begriffe Gottes — lassen sich in zwei Hauptklassen theilen: die erste enthält diejenigen, welche sein Begriff selbst unmittelbar giebt, dass er nämlich gänzlich und allein durch das Sittengesetz bestimmt sei; die zweite diejenigen, welche ihm in Beziehung auf die Möglichkeit endlicher moralischer Wesen zukommen, um welcher Möglichkeit willen wir eben seine Existenz annehmen mussten.“ Die zur ersten Classe gehörigen Bestimmungen der Heiligkeit und Seligkeit sind angegeben worden. „Die zweiten Bestimmungen stellen Gott dar als den obersten Weltregenten nach moralischen Gesetzen, als Richter aller vernünftigen Geister“ *). Woher kommen diese? „In Gott herrscht nur das Sittengesetz, und dieses ohne alle Einschränkung; wenn nun das letztere in Beziehung auf die Sinnenwelt gedacht wird, so ist Gott allmächtig. — Gott muss ferner, vermöge der Anforderung des Moralgesetzes an ihn, jene völlige Congruenz zwischen Sittlichkeit und dem Glücke endlicher vernünftiger Wesen hervorbringen, da nur durch und in ihm die Vernunft über die sinnliche Natur herrscht: er muss ganz gerecht sein“ **). Somit wären wir wieder angekommen, wovon wir ausgegangen sind, beim Begriff des Rechts; wir setzten denselben im Ich, leiteten denselben vom Sittengesetz ab, bestimmten dieses als Gott, und leiteten aus dem Begriff des Sittengesetzes wieder den des Rechts ab, den wir in Gott setzen.

Der Begriff des Rechts ist nun das Bindeglied zwischen dem Vernunftgesetz und dem Naturgesetz. „Die innere Heiligkeit des Rechts ist durch ein Postulat der reinen praktischen Vernunft in Gott *in concreto* (folglich der Sinnlichkeit zugänglich) und er selbst moralischer Richter aller vernünftiger Wesen nach diesem ihm durch seine Vernunft gegebenen Gesetze, mithin Gesetzgeber solcher Wesen“ ***), „welche ausser dem Moralgesetz noch unter Naturgesetzen stehen“ †). „Diese Idee vom Willen des Heiligsten als Sittengesetze für alle moralische

*) a. a. O. p. 42.

**) a. a. O. p. 40.

***) a. a. O. p. 80.

†) a. a. O. p. 79.

Wesen ist von der einen Seite völlig identisch mit dem Begriffe der innern Heiligkeit des Rechts, folglich jener einige rein moralische Antrieb, und von der andern Seite des Vehiculums der Sinne fähig. Nun aber ist kein Wesen fähig, diese Idee auf dem Wege der sinnlichen Natur an jene Wesen gelangen zu lassen, oder, wenn sie schon in ihnen mit Bewusstsein vorhanden ist, sie auf demselben zu bestätigen, als ein Gesetzgeber der Natur, welches denn auch, laut der Postulate der praktischen Vernunft, jener moralische Gesetzgeber endlicher vernünftiger Wesen ist. Gott selbst also müsste ihnen sich und seinen Willen, als gesetzlich für sie in der Sinnenwelt ankündigen" *).

9. Durch den Begriff des Rechts wird in Gott eine Einheit des Sittengesetzes und Naturgesetzes gesetzt; diese Einheit wird aber von dem Ich aus, von der Einheit des Begehrungs- und Erkenntnissvermögens in ihm gesetzt. „Die Bestimmung des oberen Begehrungsvermögens, das Gute zu wollen, ist an sich vernünftig, denn sie geschieht unmittelbar durch ein Gesetz der Vernunft und bedarf keiner Rechtfertigung durch Anerkennung der Möglichkeit ihres Objects." „Der Begriff von etwas, das schlechthin recht ist, hier insbesondere von der nothwendigen Congruenz des Grades des Glücks eines vernünftigen, oder eines als solchen betrachteten Wesens, mit dem Grade seiner sittlichen Vollkommenheit ist in unserer Natur, unabhängig von Naturbegriffen und von der durch dieselben möglichen Erfahrung, a priori da. Betrachten wir diese Idee nur bloss als Begriff, ohne Rücksicht auf das durch dieselbe bestimmte Begehrungsvermögen, so kann sie uns nichts weiter sein und werden, als ein durch die Vernunft unserer Urtheilskraft gegebenes Gesetz zur Reflexion über gewisse Dinge in der Natur." „Aber auch dann müsste er, da alle Zweckmässigkeit mit Wohlgefallen angeblickt wird, ein Gefühl der Lust in uns erregen. Und so ist es denn auch wirklich" **). — „Aber die Bestimmung des Begehrungsvermögens durch das Moralgesetz, das

*) a. a. O. p. 80.
**) a. a. O. p. 43. 44.

Recht zu wollen, soll eine Causalität haben, es zum Theil wenigstens wirklich hervorbringen. Wir sind unmittelbar genöthigt, das Recht in unserer eigenen Natur als von uns abhängig zu betrachten" *). „Das Moralgesetz macht aber ferner das Recht in uns zur Bedingung des Rechtes ausser uns — und dies thut es dadurch, indem es unsere Handlungen dem Principe der Allgemeingültigkeit unterzuordnen befiehlt: da allgemeines Gelten des Moralgesetzes und dem Grade der Moralität jedes vernünftigen Wesens völlig angemessene Glückseligkeit identische Begriffe sind" **). In dieser Bestimmung gehört „die Forderung der Causalität des Moralgesetzes zur Hervorbringung des Rechtes" — der praktischen Vernunft an — die Aufstellung unserer Pflichten, d. i. der Regeln, nach welchen jene Forderung erfüllt werden soll, der theoretischen Vernunft ***). Das Verhältniss der einen zur andern ist so bestimmt: dass „die praktische Vernunft eine Machtgewalt über die theoretische hat, so dass aus einem praktischen Gebote, das schlechthin a priori ist, und sich auf keine theoretischen Sätze als seine Prämissen gründet, theoretische Sätze abgeleitet werden können, doch gemäss den eigenen Gesetzen der theoretischen Vernunft." — Somit „ist der Widerspruch zwischen theoretischer und praktischer Vernunft gehoben, und die Handhabung des Rechts ist einem Wesen übertragen worden, in welchem die Regel desselben nicht bloss allgemeingültig, sondern allgemeingeltend ist, das also das Recht auch ausser uns uns zusichern kann. Sie ist allgemeingeltend für die Natur, die nicht moralisch ist, aber auf die Glückseligkeit moralischer Wesen Einfluss hat. Insofern auf diese Glückseligkeit auch anderer moralischer Wesen Betragen einfliesst, lassen auch diese sich betrachten als Natur. In dieser Rücksicht ist Gott der Bestimmer der durch die Causalität ihres Willens in der Natur hervorgebrachten Wirkungen, aber nicht ihres Willens selbst.

*) a. a. O. p. 46.

**) a. a. O. p. 47.

***) a. a. O. p. 48.

10. Moralische Wesen als solche, d. i. in Absicht ihres Willens, können nicht so durch den Willen des allgemeinen Gesetzgebers bestimmt werden, wie die unmoralische Natur, denn sonst hörten sie auf es zu sein," — „sie sollen frei und bloss durch sich erste Ursachen moralischer Bestimmungen sein. In Absicht der Natur ist Gott nicht eigentlich Gesetzgeber, sondern Beweger, Bestimmer; sie ist blosses Instrument, und der moralisch handelnde bloss Er.

Moralische Wesen sind nicht nur insofern sie nach Naturgesetzen thätig, sondern auch insofern sie nach denselben leidend sind, Theile der Natur, und als solche Gegenstand der Bestimmung der Natur nach moralischen Ideen, insofern durch dieselbe ihnen der gebührende Grad von Glückseligkeit zugemessen wird" *).

„Gott aber richtet uns nach einem Gesetze, das ihm nicht anders als durch seine Vernunft gegeben sein kann, folglich nach seinem durch das Moralgesetz bestimmten Willen." „Die Anwendbarkeit dieses Maassstabes erhellt sogleich daraus, weil die Vernunft ihr selbst nie widersprechen kann, sondern in allen vernünftigen Wesen ebendasselbe aussagen, folglich der durch das Moralgesetz bestimmte Wille Gottes völlig gleichlautend mit dem uns durch ebendieselbe Vernunft gegebenen Gesetze sein muss" **). Auf dieser Uebereinstimmung gründet sich „die Uebertragung der gesetzgebenden Autorität an Gott." „Hier werden zwei an sich von einander gänzlich unabhängige Gesetze, die bloss in ihrem Principe der reinen praktischen Vernunft zusammenkommen, beide für uns gültig gedacht, ganz gleichlautend in Absicht ihres Inhaltes, bloss in Absicht der Subjecte verschieden, in denen sie sich befinden. Wir können jetzt bei jeder Forderung des Sittengesetzes in uns sicher schliessen, dass eine gleichlautende Forderung in Gott an uns ergehe, dass also das Gebot des Gesetzes in uns auch Gebot Gottes sei der Materie nach: aber wir können noch nicht sagen, das Gebot des Gesetzes in uns sei schon als solches, mithin der Form nach, Gebot Gottes. Um

*) a. a. O. p. 49. 50.

**) a. a. O. p. 51.

das letztere annehmen zu dürfen, müssen wir einen Grund haben, das Sittengesetz in uns als abhängig von dem Sittengesetze in Gott für uns zu betrachten, d. i. den Willen Gottes als die Ursache desselben anzunehmen" *).

11. „Dass das Sittengesetz in uns das Gesetz Gottes an uns enthalte, und materialiter sein Gesetz sei, ist aus dem Obigen klar: ob es auch der Form nach sein Gesetz, d. i. durch ihn und als das seinige promulgirt sei, als wodurch der Begriff der Gesetzgebung vollständig gemacht wird, davon ist jetzt die Frage" **). „Ausser unserer vernünftigen Natur ist das, was uns zur Betrachtung und Erkenntniss vorliegt, die Sinnenwelt. In dieser finden wir allenthalben Ordnung und Zweckmässigkeit; alles leitet uns auf eine Entstehung derselben nach Begriffen eines vernünftigen Wesens. Aber zu allen den Zwecken, auf welche wir durch die Betrachtung geführt werden, muss unsere Vernunft einen letzten, einen Endzweck, als das Unbedingte zu dem Bedingten, suchen. Alles aber in unserer Erkenntniss ist bedingt, ausser dem durch die praktische Vernunft uns aufgestellten Zwecke des höchsten Gutes, welches schlechthin und unbedingt geboten wird. Dieser allein also ist fähig der gesuchte Endzweck zu sein; und wir sind durch die subjective Beschaffenheit unserer Natur gedrungen, ihn dafür anzuerkennen. Kein Wesen konnte diesen Endzweck haben, als dasjenige, dessen praktisches Vermögen bloss durch das Moralgesetz bestimmt wird; und keins die Natur demselben anpassen, als dasjenige, das die Naturgesetze durch sich selbst bestimmt. Dieses Wesen ist Gott. Gott ist also Weltschöpfer. Kein Wesen ist fähig Object dieses Endzwecks zu sein, als nur moralische Wesen, weil diese allein des höchsten Gutes fähig sind. Wir selbst also sind als moralische Wesen (objectiv) Endzweck der Schöpfung. Wir sind aber als sinnliche, d. i. als solche Wesen, die unter den Naturgesetzen stehen, auch Theile der Schöpfung, und die ganze Einrichtung unserer Natur, insofern sie von diesen Gesetzen abhängt, ist Werk des Schöpfers, d. i. des Bestimmers

*) a. a. O. p. 57.

**) a. a. O. p. 58.

der Naturgesetze durch seine moralische Natur. Nun hängt es zwar theils offenbar nicht von der Natur ab, dass die Vernunft in uns ebenso, und nicht anders spricht; theils würde die Frage, ob es von ihr abhänge, dass wir eben moralische Wesen sind, durchaus dialektisch sein. Denn erstens dächten wir uns da den Begriff der Moralität aus uns weg, und nähmen dennoch an, dass wir dann noch wir sein würden, d. i. unsere Identität beibehalten haben würden, welches sich nicht annehmen lässt; zweitens geht sie auf objective Behauptungen im Felde des Uebersinnlichen aus, in welchem wir nichts objectiv behaupten dürfen. Da es aber für uns ganz einerlei ist, ob wir uns des Gebotes des Moralgesetzes nicht bewusst sind, oder ob wir überhaupt keine moralischen Wesen sind; da ferner unser Selbstbewusstsein ganz unter Naturgesetzen steht: so folgt daraus sehr richtig, dass es von der Einrichtung der sinnlichen Natur endlicher Wesen herkomme, dass sie sich des Moralgesetzes in ihnen bewusst sind; und wir dürfen, wenn wir uns vorher nur richtig bestimmt haben, hinzusetzen: dass sie moralische Wesen sind. Da nun Gott der Urheber dieser Einrichtung ist, so ist die Ankündigung des Moralgesetzes in uns durch das Selbstbewusstsein, zu betrachten als Seine Ankündigung, und der Endzweck, den uns dasselbe aufstellt, als Sein Endzweck, den er bei unserer Hervorbringung hatte. So wie wir ihn also für den Schöpfer unserer Natur erkennen, müssen wir ihn auch für unseren moralischen Gesetzgeber anerkennen, weil nur durch eben eine solche Einrichtung uns Bewusstsein des Moralgesetzes in uns möglich war. Diese Ankündigung Gottes selbst geschieht nun durch das Uebernatürliche in uns" — und „das Dasein des Moralgesetzes in uns ist die gesuchte Ankündigung Gottes" *).

12. Uebersehen wir diese Bestimmungen, so ist aus dem Begriffe des Rechts eine Beziehung zwischen Gott und dem endlichen Ich hergeleitet worden, indem eine Ankündigung Gottes in der Sinnenwelt gesetzt wurde. Der Begriff des Rechtes fand sich nämlich im endlichen Ich vor, wurde auf Gott

*) a. a. O. p. 60—62.

übertragen, in ihn wurde damit das Princip der Sinnlichkeit, welches ein moralisches Wesen bedingt, durch Syllogismen hineingetragen, und demnächst durch Syllogismen wieder herausgetragen.

„Der Mensch steht als Theil der Sinnenwelt unter Naturgesetzen.“ „Als Wesen einer übersinnlichen Welt, seiner vernünftigen Natur nach, wird sein oberes Begehrungsvermögen durch ein ganz anderes Gesetz bestimmt.“ „Da aber sein Erkenntnissvermögen schlechterdings an die Bedingungen der Anschauung und der Begriffe gebunden ist, und er ohne sie gar nicht denken kann, so ist er genöthigt, auch die Gegenstände einer übernatürlichen Welt unter jene Bedingungen zu setzen, ob er gleich erkennt, dass eine solche Vorstellungsart nur subjectiv, nicht objectiv gültig sei, und dass sie ihn weder zu theoretischen, noch praktischen Folgerungen berechtige“ *).

„Unter die Bedingungen der reinen Sinnlichkeit, Zeit und Raum, Gott sich zu denken, wenn er sich ihn denken will, ist jeder gedrungen, der Mensch ist“ **). „Dass ein Beisammensein der Nothwendigkeit nach Natur-, und der Freiheit nach Moralgesetzen möglich sein müsse, ist erstes Postulat, das die praktische Vernunft a priori macht“ ***). „Beide Causalitäten aber, die des Natur- und die des Moralgesetzes sind unendlich verschieden,“ „ihre Wirkungen in der Sinnenwelt begegnen sich, und dürfen sich nicht widersprechen, wenn nicht entweder Naturerkenntniss von der einen, oder die durch die praktische Vernunft geforderte Causalität der Freiheit in der Sinnenwelt von der andern Seite unmöglich sein soll. Die Möglichkeit dieser Uebereinkunft zweier von einander gänzlich unabhängiger Gesetzgebungen lässt sich nun nicht anders denken, als durch ihre gemeinschaftliche Abhängigkeit von einer oberen Gesetzgebung, welche beiden zum Grunde liegt.“ „Wir sind durch unsere Vernunft genöthigt, das ganze System der Erscheinungen, die ganze Sinnenwelt zuletzt von einer Causalität durch

*) a. a. O. p. 85.

**) a. a. O. p. 132.

***) a. a. O. p. 107.

Freiheit nach Vernunftgesetzen, und zwar von der Causalität Gottes abzuleiten." „Gott ist also laut der Vernunftpostulate, als dasjenige Wesen zu denken, welches die Natur dem Moralgesetze gemäss bestimmt. In ihm ist also die Vereinigung beider Gesetzgebungen, und seiner Weltanschauung liegt jenes Princip, von welchem sie beide gemeinschaftlich abhängen, zum Grunde" *).

13. Diese in Gott gesetzten Bestimmungen sind aus dem Begriffe des Rechts hergeleitet worden, welchem Fichte eine doppelte Form zuschreibt: „Betrachten wir die in uns a priori daseiende Idee des Rechts nur bloss als Begriff, ohne Rücksicht auf das durch dieselbe bestimmte Begehrungsvermögen, so kann sie uns nichts weiter sein und werden, als ein durch die Vernunft unserer Urtheilskraft gegebenes Gesetz zur Reflexion, über gewisse Dinge in der Natur, sie auch noch in einer anderen Absicht, als der des Seins, nämlich der ihres Seinsollens zu betrachten" **). Demgemäss waren „die Bestimmungen im Begriffe Gottes in zwei Hauptklassen" getheilt worden. „Die ersteren, die Heiligkeit und Seligkeit, betrachten ihn an und für sich selbst, nach seinem Sein, und er erscheint durch sie als vollkommenster Beobachter des Moralgesetzes; die zweiten, als Weltregenten und Richter, nach den Wirkungen dieses Seins auf andere moralische Wesen, und er ist vermöge derselben höchster, niemandem untergeordneter Executor der Verheissungen des Moralgesetzes, mithin auch Gesetzgeber" ***), Gott wird also ebenfalls nach seinem Seinsollen betrachtet. Nehmen wir hierzu, dass trotz der Bestimmung, dass dem Menschen das Moralgesetz als Gebot, und nicht als Aussage erscheint, dass es zu ihm vom Sollen redet, und nicht vom Sein" †), Fichte doch „eine Ankündigung Gottes im Bewusstsein," eine Erkenntniss Gottes als moralischen Gesetzgebers" ††) annimmt: so ist klar, dass er Kant's Grundbegriffe in folgendes Schema bringt: 1, Gott (A), 2, das obere Begehrungsvermögen (B),

*) a. a. O. p. 108. 109.

**) a. a. O. p. 44.

***) a. a. O. p. 42.

†) a. a. O. p. 86.

††) a. a. O. p. 62.

3, die Erkenntniss oder Aussage (C 1.), in welchen Bestimmungen deutlich Kant's Gott, Kant's praktische und theoretische Vernunft sich erkennen lassen. Der Inhalt dieser Principien ist

A.	B.	C. 1.
Heiligkeit Seligkeit Weltregent Gesetzgeber	Das Sittengesetz, welches gebietet das Recht in der Sinnenwelt zu realisiren.	Das Bewusstsein des Sittengesetzes, oder die Erkenntniss Gottes nach den Kategorien der theoretischen Vernunft.

Das Bindeglied von A, B, C. 1. ist der Begriff des Rechts. Dieser ist aber a priori nur in B. gegeben, es fragt sich also, wie er nach A. und nach C. 1. kommt? Das ihn dahin tragende Moment, der Syllogismus, ist noch gar nicht untergebracht, sondern schwebt noch über A, B und C. 1. Ehe wir indess dieses untersuchen, haben wir noch C. genauer zu betrachten, namentlich zu ermitteln, woher Fichte den in C. 1. zu setzenden unendlichen Anstoss wieder gewinnt?

14. Fichte hat deducirt, dass sich Gott in uns durch das Moralgesetz als Gesetzgeber ankündigt, allein nach Kant's betreffender Antinomie muss er „ausser unserer vernünftigen Natur" *), noch „eine Ankündigung in der Sinnenwelt" annehmen, „da wir weder aus dem Begriffe der Welt überhaupt, noch aus irgend einem Gegenstande oder Vorfalle insbesondere, mittelst der Naturbegriffe, welche die einzigen auf die Sinnenwelt anwendbaren sind, auf etwas Uebernatürliches schliessen können**). Fichte untersucht nun, unter welchen Bedingungen eine von jener Ankündigung Gottes durch das Moralgesetz differente Ankündigung Gottes statt finden könnte, und legt bei dieser Untersuchung den im „empirischen Sprachgebrauch gegebenen Begriff der Offenbarung" ***) zu Grunde.

„Offenbarung ist der Form nach eine Art von Bekanntmachung, und alles, was von dieser ihrer Gattung gilt, gilt auch von ihr" †). Fichte ordnet hier den Begriff

*) a. a. O. p. 60.
**) a. a. O. p. 62.
***) a. a. O. p. 159.
†) a. a. O. p. 65.

der Offenbarung dem römisch-juristischen Begriffe der Promulgation eines Gesetzes unter. Mit welchem Rechte? — das sagt er nicht; allein so viel ist klar, dass die geschichtliche Offenbarung des lebendigen Gottes durch Jesus Christus keine Promulgation eines römischen Gesetzes ist, Fichte also von etwas ganz anderem redet, als woran die Christen glauben. Er ist aber nicht der Erste, welcher den christlichen Begriff der Offenbarung mit dem römisch-juristischen der Promulgation eines Gesetzes identificirt; schon Thomas Hobbes hat es gethan, und nach ihm viele. Da wir es aber hier mit einer Untersuchung über Fichte's Philosophie zu thun haben, so dürfen wir uns bei dem Worte Offenbarung nichts anderes denken, als was Fichte hineinlegt. Offenbarung ist also Bekanntmachung. „Der innern Bedingungen aller Bekanntmachungen sind zwei: nämlich etwas, das bekannt gemacht, der Stoff, und die Art, wie es bekannt gemacht wird, die Form der Bekanntmachung. Aeussere sind auch zwei: ein Bekanntmachender, und einer dem bekannt gemacht wird. Wir gehen von den innern aus.

Das Bekanntgemachte wird nur dadurch ein Bekanntgemachtes, dass ich es nicht schon vorher wusste. Dinge, die jeder nothwendig weiss, können nicht bekannt gemacht werden. Daher können nur historische Erkenntnisse — oder Wahrnehmungen bekannt gemacht werden.“ Diese sind hier aber „nicht Form, sondern Stoff; sie müssen mithin der Receptivität gegeben werden.“ „Eigentliche Bekanntmachung findet nur statt, wenn in unserer Vorstellung nicht unser Subject, sondern ein gewisses anderes Subject mit dem Prädicate einer Wahrnehmung verknüpft wird. Diese Verknüpfung selbst nun geschieht freilich wieder zufolge einer subjectiven Wahrnehmung; aber nicht diese Wahrnehmung unseres Subjects, sondern eine andere Wahrnehmung eines andern Subjects ist Stoff des Bekanntgemachten. Daraus folgt zweitens, dass die Wahrnehmung, welche bekannt gemacht wird, nicht unmittelbar ist, sondern durch die Wahrnehmung einer Vorstellung von ihr gegeben ist.“ Solche Wahrnehmung wird „Tradition“ genannt, und findet statt,

wenn „der Supernaturalist annimmt: Gott sage uns, er selbst (Gott) nehme seine Existenz wahr.“

„Wir gehen zu den äussern Bedingungen der Bekanntmachung über. Zu jeder Bekanntmachung gehört ein Bekanntmachender.“ In Beziehung auf diesen „setzt jede Bekanntmachung im Bekanntmachenden einen Begriff von der hervorzubringenden Vorstellung, als Zweck seiner Handlung voraus. Mithin muss der Bekanntmachende ein intelligentes Wesen sein, und seine Handlung und die dadurch in dem andern erregte Vorstellung müssen sich verhalten, wie moralischer Grund und Folge. — Zur Bekanntmachung gehört endlich einer, dem etwas bekannt gemacht wird.“ „Die Handlung des Bekanntmachenden muss sich zu der in dem andern hervorgebrachten Vorstellung verhalten, wie physische Ursache zur Wirkung. — Dass ein solches Verhältniss möglich sei, d. i. dass ein intelligentes Wesen zufolge eines Zweckbegriffes durch Freiheit physische Ursache werden könne, wird zur Möglichkeit einer Bekanntmachung überhaupt postulirt, kann aber nicht theoretisch bewiesen werden“ *).

Zu diesen beiden, aus dem römisch-juristischen Begriff der Promulgation hergenommenen formalen Bestimmungen, fügt Fichte noch eine dritte, welche sich auf den Inhalt bezieht: „Offenbarung ist eine Wahrnehmung, die von Gott, gemäss dem Begriffe irgend einer dadurch zu gebenden Belehrung (was auch immer ihr Stoff sein möge), als Zwecke derselben, in uns bewirkt wird,“ es „kommt gerade auf das Etwas an, das uns dadurch bekannt wird, dass wir es für offenbart anerkennen. Gott soll uns eine Erkenntniss mittheilen, die nur dadurch Erkenntniss wird, weil der Mittheilende kein anderer ist, als Gott“ **).

15. Durch diese in den Begriff der Promulgation hineingelegte Bestimmung hat Fichte nun ein Mittel gewonnen, diesen Begriff der Offenbarung mit dem oben deducirten Bewusstsein des Sittengesetzes in Verbindung zu bringen und jenen durch diesen zu messen. „Die Causalität des

*) a. a. O. p. 65—68.

**) a. a. O. p. 70. 71.

Moralgesetzes in allen vernünftigen Wesen, aus dem einzig reinen Motiv dieser Causalität" ist „der Begriff der Offenbarung, d. i. der Begriff von einer durch die Causalität Gottes in der Sinnenwelt bewirkten Erscheinung, wodurch er sich als moralischer Gesetzgeber ankündigt" *). Eine solche Offenbarung hat Fichte oben bereits deducirt, daher kann er sagen: „Eine Offenbarung lässt sich als physisch möglich denken" **), denn — „dieser Begriff ist aus lauter Begriffen a priori der reinen praktischen Vernunft deducirt worden" ***).

Von diesem durch die praktische Vernunft gegebenen Begriff der Offenbarung unterscheidet sich der oben angenommene Begriff der Offenbarung, welcher aus Principien der theoretischen Vernunft deducirt werden müsste. Eine solche Deduction hätte die Frage zu beantworten: „wie sollen wir erkennen, dass Gott gemäss einem Begriffe vom Zwecke, eine gewisse Wahrnehmung in uns bewirkt habe?" ****) In diesem Sinne ist es „sowohl a posteriori, als a priori schlechthin unmöglich, eine Erscheinung für Offenbarung anzuerkennen" †).

Das, was dieser Begriff der Offenbarung „voraussetzt, ist die Erfahrung: es könne moralische Wesen geben, in welchen das Moralgesetz seine Causalität **für immer** oder **in gewissen Fällen** verliere" ††). Diese „Hypothese" †††) steht den Forderungen der praktischen Vernunft entgegen, denen zufolge „das untere durch sinnliche Antriebe bestimmbare Begehrungsvermögen dem oberen untergeordnet ist, und nie seinen Willen bestimmen soll; wo die Pflicht redet. Dies ist die wesentliche Einrichtung der menschlichen Natur. So soll der Mensch sein, und so kann er auch sein, denn alles, was ihn verhindert, so zu sein, ist seiner Natur nicht wesentlich, sondern zufällig, und kann also nicht nur weggedacht werden, sondern auch wirklich wegsein" ††††). Daher „lässt sich a priori (vor der wirklich gemachten Erfahrung) nicht einsehen, warum die Vorstellung einer Offenbarung nöthig sein sollte, um die gehemmte Freiheit herzustellen, aber

*) a. a. O. p. 81.
**) a. a. O. p. 83.
***) a. a. O. p. 81.
****) a. a. O. p. 72.
†) a. a. O. p. 74. 75.
††) a. a. O. p. 84.
†††) a. a. O. p. 82.
††††) a. a. O. p. 86.

die fast allgemeine Erfahrung in uns und andern belehrt uns fast täglich, dass wir allerdings schwach genug sind, einer dergleichen Vorstellung zu bedürfen" *).

Diese Erfahrung aber lässt sich erklären, „es lässt sich a priori wohl denken, dass die Menschheit entweder von ihrem Ursprunge an, oder durch mancherlei Schicksale in so eine Lage habe kommen können, dass sie in beständigem hartem Kampfe mit der Natur um ihre Subsistenz, genöthigt gewesen sei, alle ihre Gedanken stets auf das, was vor ihren Füssen lag, zu richten; auf nichts denken zu können, als auf das Gegenwärtige; und kein ander Gesetz hören zu können, als das der Noth. In so einer Lage ist es unmöglich, dass das moralische Gefühl erwache, und sittliche Begriffe sich entwickeln" **). Diese Erklärung beruht auf der Annahme „eines bösen Grundprincips." „Der Begriff eines solchen ist offenbar ein Begriff a priori, und zwar eine Vernunftidee. Diese Idee ist a priori nicht gegeben, sondern gemacht, denn es lässt sich kein Datum der reinen Vernunft für sie anführen. In der Erfahrung aber kommen mehrere Data vor, welche diesen Begriff zu berechtigen scheinen, und welche die Gelegenheitsursachen zu seiner Entstehung gewesen sein können" ***). Für den vorliegenden Fall hat Fichte offenbar ein solches böses Grundprincip angenommen. Durch diese Bestimmung scheint noch sehr deutlich die theologische Teufelslehre hindurch. Wenn sich nun später zeigen sollte, dass dieser Begriff in Fichte's eigener Philosophie als unendlicher Anstoss, als die Negation im Nicht-Ich wiedererscheint, dass er dem Hegel'schen Nichtsein zu Grunde liegt, so wird man sich einigermassen eine Vorstellung machen können, was es mit der philosophischen Aufklärung auf sich hat. Der Philosoph ist viel zu aufgeklärt, um an einen Teufel zu glauben, d. h. er ist viel zu unwissend, um zu bemerken, dass der Teufel im Princip seiner Philosophie Platz genommen hat, und ihn so fest in seinen Banden hält, dass der Philosoph ihn nicht einmal zu sehen vermag. Fichte hatte indess noch

*) a. a. O. p. 106.

**) a. a. O. p. 91.

***) a. a. O. p. 78.

nicht bemerkt, dass er in der Bestimmung, Gott sei die Einheit des Moralgesetzes und des Naturgesetzes schon ein solches böses Grundprincip angenommen hatte. Er schliesst daraus ganz richtig, dass „Gott der nach Naturgesetzen fortschreitenden Reihe der Ursachen und Wirkungen den ersten Stoss gegeben haben muss“ *), allein er weiss diesen Stoss noch nicht mit dem bösen Grundprincip zusammen zu bringen.

16. Die Annahme eines bösen Grundprincips führt nun zu näheren Bestimmungen über die Offenbarung.

In den Offenbarungsbedürftigen schweigt das moralische Gefühl, allein „sie werden sich durch Hülfe der Erfahrung Regeln machen, und Maximen ihres Verhaltens abstrahiren. Diese Maximen, bloss durch Erfahrung in der Natur entstanden, werden auch bloss auf diese angewendet sein, und möglichen moralischen Regeln oft widersprechen“ **). Nichts destoweniger „muss man ihnen den Begriff der Pflicht überhaupt zugestehen,“ so wie „die Vorstellung von Zwecken; aber der Begriff eines moralischen Endzwecks der Schöpfung; eines moralischen Weltschöpfers ist nur dem gebildeten moralischen Gefühle möglich“ ***). Es fragt sich daher, wie diese Menschen zu Gott gelangen?

„Gott muss sich ihnen unmittelbar durch die Sinne ankündigen“ ****), also als Mensch. Solche Menschen „müssen ihre Lehren unter göttlicher Autorität, und als seine Gesandte an die Menschheit ankündigen“ †). „Gott kann ferner seine Autorität nicht gründen auf seine Heiligkeit, als welche das moralische Gefühl schon voraussetzt, sondern muss sie auf seine Grösse und Macht als Herr der Natur und ihr Herr gründen, für deren Bewunderung sie aus Naturgründen empfänglich sind“ ††). — Die Form der Ankündigung ist die Rede, „Gott kündigt sich als die redende Person an“ †††) und „kann keine andere als der Menschen Sprache reden“ ††††). Allein „dass Gott rede — konnte keiner der Abgesandten Gottes beweisen. Ob Gott aber geredet haben könne,

*) a. a. O. p. 40.
**) a. a. O. p. 91.
***) a. a. O. p. 92. 93.
****) a. a. O. p. 94.
†) a. a. O. p. 96.
††) a. a. O. p. 98.
†††) a. a. O. p. 99.
††††) a. a. O. p. 132.

konnte aus dem Inhalte dessen erhellen, was in seinem Namen gesagt wird; die Offenbarungsbedürftigen mussten es also vors erste anhören. Wenn nun durch dieses Anhören ihr moralisches Gefühl entwickelt wurde — so konnten sie die ihnen als göttlich angekündigte Offenbarung mit ihrem nun entwickelten Begriff einer Offenbarung a priori vergleichen, und nach der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit demselben ein Urtheil über sie fällen" *),

Wie kann sich aber bei den Offenbarungsbedürftigen ein moralisches Gefühl entwickeln? Es giebt unter diesen Leute „denen es nicht am Willen, dem Moralgesetz zu gehorchen, fehlt, wohl aber an völliger Freiheit, ihn zu vollbringen" **). „Denjenigen nun, der vom Sinnenreize fortgerissen ist, wird man durch Vernunftgründe vergeblich zurückhalten wollen, aber durch Darstellung eines anderen sinnlichen Eindrucks vermittelst der Einbildungskraft kann es sehr leicht gelingen." „Die Einbildungskraft ist nämlich von der einen Seite sinnlich und also fähig einer Bestimmung der sinnlichen Natur des Menschen entgegen zu wirken, von der andern Seite ist sie durch Freiheit bestimmbar, und hat Spontaneität. Durch die Einbildungskraft muss also das einzig mögliche Motiv einer Moralität, die Vorstellung der Gesetzgebung des Heiligen an die Seele gebracht werden." Die Aussagen der Einbildungskraft müssen einen objectiven Grund haben: „Gott ist, denn er hat geredet und gehandelt, muss sich der Mensch in solchen Augenblicken sagen können." „Sollen solche Vorstellungen Eindruck auf ihn machen, so muss er die denselben zu Grunde liegenden Facta als völlig wahr und richtig annehmen können; sie müssen also nicht etwa durch seine eigene Einbildungskraft erdichtet, sondern ihr gegeben werden." „Das durch die Einbildungskraft versinnlicht dargestellte Motiv soll kein anderes, als die Heiligkeit des Gesetzgebers, und nur das Vehiculum derselben soll sinnlich sein" ***). — „Wie ist dies möglich? „Für uns ist die ganze Welt übernatürliche Wirkung Gottes. Es liesse sich also wohl denken, dass Gott die erste natürliche

*) a. a. O. p. 101.

**) a. a. O. p. 103.

***) a. a. O. p. 104. 105.

Ursache einer gewissen Erscheinung, die einer seiner moralischen Absichten gemäss war, gleich anfangs (denn wir dürfen hier ganz menschlich reden, da wir hier nicht objective Wahrheiten, sondern subjective Denkmöglichkeiten aufstellen) in den Plan des Ganzen verflochten habe" *). — Der Zweck aller Einwirkung auf den Willen des Offenbarungsbedürftigen ist „reine Moralität durch Freiheit" **), jede Offenbarung „muss daher Gott als moralischen Gesetzgeber ankündigen" ***), jedoch „in der Sinnenwelt, und zwar durch eine übernatürliche Wirkung" ****).

17. „Die Offenbarung kann uns geradezu an unser Herz verweisen, oder sie kann auch das, was dieses uns sagen würde, noch besonders als Aussage Gottes aufstellen, und es uns selbst überlassen, das letztere mit dem ersteren zu vergleichen" †). Im zweiten Falle „müssen die Belehrungen einer Offenbarung über das Uebersinnliche unserem Erkenntnissvermögen angemessen sein, d. h. sie müssen unter den Gesetzen unseres Denkens stehen." In beiden Fällen „kann die Offenbarung unsere übersinnliche Erkenntniss nicht erweitern" ††). Aber: „Die Offenbarung verweist entweder geradezu auf das Gesetz in uns, als Gesetz Gottes;" oder zweitens „sie stellt theils das Princip aller Moral in Worte gebracht, theils besondere durch Anwendung desselben auf empirisch bedingte Fälle entstandene Maximen als Gesetze Gottes auf †††). Von der ersten Art der Offenbarung ist oben gehandelt worden, daher haben wir es hier nur mit der zweiten zu thun. „Da die Offenbarung überhaupt schon ihrer Form nach für das Bedürfniss der Sinnlichkeit da ist, so ist es sehr wahrscheinlich, dass sie sich auch in ihrer Darstellung zu derselben herablassen werde." „Doch ist diese Darstellung so wenig das Wesentliche und Characteristische einer Offenbarung, dass wir sogar, wie oben gezeigt worden ist, a priori nicht einmal fordern können, dass sie einen Inhalt habe, oder überhaupt etwas mehr thue, als dass sie Gott für den Urheber des Moralgesetzes ankündi-

*) a. a. O. p. 109.
**) a. a. O. p. 114.
***) a. a. O. p. 115.
****) a. a. O. p. 116.
†) a. a. O. p. 116.
††) a. a. O. p. 119.
†††) a. a. O. p. 122.

ge" *). Allein da in dem Offenbarungsbedürftigen „noch immer die Stimme der Pflicht redet, durch das Schreien der Begierde geschwächt" so ist jene zu stärken, und dies geschieht „durch Aufstellung moralischer Beispiele" **). Wie sind diese aber möglich? „Wenn ein Begriff a priori, als anwendbar auf die Sinnenwelt gegeben ist (wie etwa der der Causalität), so sichert schon der Erweis, dass er gegeben ist, ihm seine objective Gültigkeit; wenn er aber a priori auch nur gemacht ist, wie etwa der eines Dreiecks, oder auch der eines Pegasus, so versichert unmittelbar die Construction desselben im Raume ihm diese Realität, und das Urtheil: das ist ein Dreieck, oder das ist ein Pegasus heisst weiter nichts, als: das ist die Darstellung eines Begriffes, den ich mir gemacht habe. Es wird in einem solchen Urtheile vorausgesetzt, dass zur Realität des Begriffes weiter nichts gehöre, als der Begriff selbst; und dass er allein als zureichender Grund des ihm correspondirenden anzusehen sei. In dem a priori gemachten Begriffe der Offenbarung aber wird zur Realität desselben allerdings noch etwas ganz anderes vorausgesetzt, als unser Begriff von ihr, nämlich ein Begriff in Gott, der dem unsrigen ähnlich sei. Das kategorische Urtheil: das ist eine Offenbarung, heisst nicht etwa bloss: diese Erscheinung in der Sinnenwelt ist Darstellung eines meiner Begriffe, sondern: sie ist Darstellung eines göttlichen Begriffes, gemäss einem meiner Begriffe. Um ein solches kategorisches Urtheil zu berechtigen, d. i. um dem Offenbarungsbegriffe eine Realität ausser uns zuzusichern, müsste erwiesen werden können, dass ein Begriff von derselben in Gott vorhanden gewesen sei, und dass eine gewisse Erscheinung beabsichtigte Darstellung desselben sei" ***). „Für die Befugniss des kategorischen Urtheils, dass etwas eine Offenbarung sei, können wir nicht einmal Wahrscheinlichkeitsgründe anführen" †). Nur, wenn eine angebliche Offenbarung vorhanden wäre, an der wir alle Kriterien der Wahrheit gefunden hätten; — „würde uns dies zu dem Urtheil berechtigen: das kann Offenbarung sein, d. h. wenn voraus-

*) a. a. O. p. 130.
**) a. a. O. p. 131.
***) a. a. O. p. 142.
†) a. a. O. p. 145.

gesetzt wird, dass in Gott der Begriff einer Offenbarung vorhanden gewesen sei, und dass er ihn habe darstellen wollen, so ist in der gegebenen Erscheinung nichts, was der möglichen Annahme, sie sei eine dergleichen Darstellung widersprechen könnte" *).

18. Das, was Fichte hier behandelt hat, ist die Bestimmung des Verhältnisses der theoretischen Vernunft zu Gott und zur praktischen Vernunft. Die Grundansicht ist die oben aufgestellte Unterscheidung von Gott (A.), von praktischer (B.) und von theoretischer Vernunft (C. 2.). Den Begriff der Promulgation zu Grunde legend unterscheidet Fichte in der theoretischen Vernunft (C.) drei Formen: 1, die sinnliche Form; diese ist ein Urtheil, z. B. dies ist ein Dreieck, dies ist eine Offenbarung; 2, die Denkgesetze, d. h. die Kategorien, welche rein geistig sind; 3, die Einbildungskraft, welche sinnliche und geistige Form vereinigt. — Fichte behandelt nun die Frage: wie kann der Gott in A. nach C. 2. transportirt werden, so dass A. in C. 2. noch A. bleibt, und doch die Form von C. 2. annimmt? Diese Frage weiss Fichte noch nicht zu beantworten. Er weiss nämlich sehr wohl, dass sein Gott A. aus dem in B. angenommenen Begriffe des Rechts construirt ist, und folgert daraus, dass das nach C. 2. transportirte A. die Erkenntniss des in B. gesetzten Inhalts sein muss. Nun aber ist C. 1. die Erkenntniss von B., welche mit den in C. 2. gesetzten Bestimmungen noch nicht identificirt worden ist. Sollen nun die Bestimmungen von C. 2. bleiben, und in C. 2. doch A. gesetzt werden, so folgert Fichte ganz richtig, dass in A. noch ein, von dem aus dem Rechtsbegriff in B. construirten A., differentes böses Grundprincip gesetzt werden muss, welches in C. 2. zur Erscheinung kommt. Sobald dies geschehen ist, so fällt natürlich C. 2. und C. 1. zusammen zu C., allein auch B. und A. sind dann modificirt worden. Der Weg dazu ist bereits angebahnt worden. Fichte hat nämlich die Vereinigung der praktischen und theoretischen Vernunft (B + C) als Ich bestimmt, und der praktischen Vernunft den Primat ertheilt. Im Ich ist also die praktische Vernunft, das als kate-

*) a. a. O. p. 146.

gorischer Imperativ gesetzte Sittengesetz, die wesentliche Bestimmung, zu welcher die theoretische Vernunft accessorisch hinzutritt. In dieser theoretischen Vernunft ist als letzte sinnliche Form das Urtheil: das ist eine Offenbarung, gesetzt worden. Es kommt also darauf an die praktische Vernunft zur theoretischen in ein solches Verhältniss zu bringen, dass das Urtheil der theoretischen Vernunft die Form des Inhalts der praktischen Vernunft ist, und beide so eng mit einander verbunden werden, dass die Form der theoretischen Vernunft nicht ohne den Inhalt der praktischen Vernunft ist, und dieser Inhalt nicht ohne jene Form, dass also das Ich ein sittlich gesinntes Individuum, und als solches das Urtheil: Ich bin, ist; dass also das lebendige Individuum der sprachlichen Erscheinung des Satzes identificirt wird. Dem stehen jedoch noch mehrere erst zu beseitigende Hindernisse entgegen; es muss das Ich sofern es praktische Vernunft ist, noch anders bestimmt werden; vor Allem aber muss die Vernunft, das Vermögen der Schlüsse, welche als verschieden von der theoretischen und praktischen Vernunft angenommen wird, und noch über beiden, so wie über Gott schwebt, in dem Schema von A, B, C untergebracht werden, denn erst dann kann das in C geforderte Urtheil zum Schluss in ein Verhältniss treten, und A, B, C durch ein gemeinsames Band verbunden werden.

Ein solches, durch den Syllogismus bewirktes Band von A, B, C ist durch den Begriff des Rechtes vorbereitet; dieser ist daher das Bindeglied zwischen der von Fichte begründeten Dialektik, und der früheren Syllogistik. Fichte setzt nämlich den Begriff des Rechts in das sittliche obere Begehrungsvermögen in B. hinein. Dieser soll aus der Sittlichkeit des B. unmittelbar hervorgehen, es wird also vorausgesetzt, dass der Inhalt der Sittlichkeit das Recht sei. Diese Annahme ist nicht alt, sondern in der Mitte des 18ten Jahrhunderts entstanden, ihre Genesis lässt sich bei J. J. Rousseau genau beobachten. Fichte hat sie bereits als philosophisches Dogma überkommen. Den Begriff des Rechts setzt Fichte also in B. als gegeben; deducirt von ihm aus den Inhalt des A, und versucht auch in C jenes A wieder zu setzen. Das Mittel aber, durch welches er den Begriff des Rechts von B nach A, und von A.

wieder nach C. transportirt, ist der Syllogismus und sein Princip die Vernunft. Diese schwebt noch über A, B, C.

19. „Das Moralgesetz in uns ist die Stimme der reinen Vernunft, der Vernunft in abstracto. Vernunft kann sich nicht nur nicht widersprechen, sondern sie kann auch in verschiedenen Subjecten nichts verschiedenes aussagen, weil ihr Gebot die reinste Einheit ist, und also Verschiedenheit zugleich Widerspruch sein würde. Wie die Vernunft zu uns redet, redet sie zu allen vernünftigen Wesen, redet sie zu Gott selbst. Er kann uns also weder ein anderes Princip, noch Vorschriften für besondere Fälle geben, die sich auf ein anderes Princip gründeten, denn Er selbst ist durch kein anderes bestimmt. Die besondere Regel, die durch Anwendung des Princips auf einen besondern Fall entsteht, ist freilich nach den Fällen, in die das Subject seiner Natur nach kommen kann, verschieden, aber alle müssen sich durch eine und eben dieselbe Vernunft von einer und ebenderselben Vernunft ableiten lassen.“ *). Hier unterscheidet Fichte ganz bestimmt eine zu Gott und zu uns redende Vernunft; er bestimmt sie als ein Vermögen des Ableitens d. h. des Schlusses, unterscheidet aber in ihr das Moment des Schliessens und das, von dem der Schluss ausgeht, also ein Moment der Bewegung und der Ruhe, und bestimmt letzteres als den Satz, welcher das Moralgesetz enthält. In Beziehung auf das letztere Moment sagt er: „Die Vernunft muss in allen vernünftigen Wesen dasselbe aussagen, folglich der durch das Moralgesetz bestimmte Wille Gottes völlig gleichlautend mit dem uns durch ebendieselbe Vernunft gegebenen Gesetze sein“ **). Hieraus leitet nun Fichte ab, dass Gott heilig, selig, Weltregent und oberster Gesetzgeber ist. Hierzu fügt er dann, dass Gott „die Reihe der Ursachen und Wirkungen in der Sinnenwelt kennen muss, wir ihn also allwissend denken müssen;“ und aus der Eigenschaft des Moralgesetzes stets einem Naturgesetze entgegengesetzt zu sein, leitet er die Ewigkeit Gottes her***). Diese zwei Eigenschaften giebt das Sittengesetz nicht; und ebenso-

*) a. a. O. p. 121.

**) a. a. O. p. 51.

***) a. a. O. p. 40. 41.

wenig drücken sie ein praktisches Verhältniss Gottes zur Sinnenwelt aus, sondern bezeichnen ein rein theoretisches Verhältniss Gottes zu den Menschen. Diese beiden Eigenschaften bezeichnen ein Sein Gottes, das des Wissens; und da sie als die letzten Bedingungen der andern Eigenschaften Gottes, welche aus dem Sittengesetz deducirt worden sind, aufgestellt werden: so erhellt, dass den aus der praktischen Vernunft hergeleiteten Bestimmungen des Wesens Gottes factisch, ohne dass es der Philosoph bemerkt, noch theoretische Bestimmungen zu Grunde liegen, welche jene bedingen; so dass trotz des von Fichte proclamirten Primats der praktischen Vernunft, dennoch die theoretische Vernunft herrscht. Allein Fichte fasst das Verhältniss nicht so auf, es wird sich daher nur als ein factisches an seiner Philosophie später erweisen lassen. Fichte behauptet vielmehr: „Diese Sätze nennen wir, als mit der Anforderung der Vernunft uns endlichen Wesen ein praktisches Gesetz zu geben, unmittelbar verbunden, und von ihr unzertrennlich, Postulate der Vernunft. Nämlich diese Sätze werden nicht etwa durch das Gesetz geboten, welches ein praktisches Gesetz für Theoreme nicht kann, sondern sie müssen nothwendig angenommen werden, wenn die Vernunft gesetzgebend sein soll“ *).

20. Wenn nun diese Sätze der praktischen Vernunft von der Vernunft gegeben sind, so fragt sich, wie sie in Gott hineinkommen? Diese Frage muss erhoben werden, da die praktische Vernunft von Gott auch unterschieden wird: „Obgleich die Vernunft uns verbindet, dem Willen Gottes seinem Inhalte nach zu gehorchen, weil dieser mit dem Vernunftgesetze völlig gleichlautend ist, so fordert sie doch unmittelbar keinen Gehorsam, als den für ihr Gesetz, aus keinem andern Grunde, als weil es ihr Gesetz ist; sie verbindet folglich, da nur unmittelbar praktische Gesetze der Vernunft verbindend sind, zu keinem Gehorsam gegen den Willen Gottes, als solchen“ **).

Jene Sätze der praktischen Vernunft gelangen zu Gott durch „Uebertragung“ ***), d. h. „die Idee von Gott, als

*) a. a. O. p. 41.
**) a. a. O. p. 53.
***) a. a. O. p. 57.

Gesetzgeber durchs Moralgesetz in uns, gründet sich auf eine Entäusserung des unsrigen, auf Uebertragung eines Subjectiven in ein Wesen ausser uns" *). Diese Uebertragung ist berechtigt, weil „die praktische Vernunft eine Machtgewalt über die theoretische hat, und daher aus einem praktischen Gebote, das schlechthin a priori ist, und sich auf keine theoretischen Sätze, als seine Prämissen, gründet, theoretische Sätze abgeleitet werden können" **).

Die Transportation aber selbst der Sätze aus der praktischen Vernunft in Gott, geschieht durch den Syllogismus. In Fichte's Bestimmungen über den Syllogismus lassen sich zwei Ansichten unterscheiden: 1) Der Begriff von Gott wird uns bloss durch unsere Vernunft gegeben" ***), allein Fichte weiss doch auch 2) von „einem Beweis für den Begriff Gottes als Weltschöpfer" ****). Fichte verlangt ferner „Gottes Ankündigung durch ein Factum in der Sinnenwelt, dessen Causalität wir alsbald, folglich ohne erst zu schliessen, in ein übernatürliches Wesen setzten" †); nichts desto weniger sagt er: „Der Mensch steht als Theil der Sinnenwelt unter Naturgesetzen — als Wesen einer übersinnlichen Welt unter Moralgesetzen" ††); „beide Causalitäten sind sowohl der Art ihrer Causalität als ihrer Objecte nach, unendlich verschieden" †††); daher ist „in Gott eine Vereinigung beider Gesetzgebungen" ††††) anzunehmen; — das ist ein Schluss in bester Form. Daraus erhellt, dass Fichte dem Schluss zwei entgegengesetzte Momente beilegt; welche das sind, werden wir sogleich untersuchen: „A priori mögliche oder philosophische Erkenntnisse werden entwickelt, der andere wird darauf geleitet; ich zeige Jemandem einen Fehler in seiner Schlussfolge, oder die Gleichheit zweier Triangel, aber ich mache sie ihm nicht bekannt: Erkenntnisse, die nur a posteriori möglich sind, werden bekannt gemacht — aber nicht bewiesen, weil man zuletzt doch auf etwas a priori nicht abzuleidendes — stösst. Sie werden auf Autorität angenommen." „Nur historische Er-

*) a. a. O. p. 55.
**) a. a. O. p. 49.
***) a. a. O. p. 52.
****) a. a. O. p. 88.
†) a. a. O. p. 62.
††) a. a. O. p. 85.
†††) a. a. O. p. 107.
††††) a. a. O. p. 108.

kenntnisse oder Wahrnehmungen können bekannt gemacht werden. Werden weiterhin auf solche Wahrnehmungen Schlüsse gebaut (*comparative*), allgemeine Wahrheiten davon abgeleitet, so wird von da an nichts weiter bekannt gemacht, sondern nur gezeigt“ *). Fichte legt dem Schlusse also ein Moment bei, welches gezeigt, und eins, welches entwickelt wird. Er setzt beide hier zwar als identisch, allein in der Natur dieser Begriffe liegt eine Differenz, welche wir durch die Worte Ruhe und Bewegung ausdrücken können, und welche Fichte voraussetzt. Wenn Fichte seine Schlussfolge eine „Deduction“ nennt, so herrscht der Begriff der Bewegung vor, wenn er aber einen Fehler in der Schlussfolge zeigt, so herrscht der der Ruhe vor. Er sagt: „Jesus sagt nicht eher: Wer mich siehet, siehet den Vater, bis Philippus von ihm verlangt, ihm den Vater zu zeigen“ **), hier nennt Fichte den sinnlichen Act des Sehens ein Zeigen wie oben das Schliessen. Ganz analog sagt er: „um anzunehmen, dass eine Erscheinung in der Natur durch übersinnliche Causalität bewirkt sein könne — dazu gehört weiter nichts, als dass wir keine natürlichen Ursachen dieser Erscheinung sehen“ ***). Fichte ist also in vollem Ernste der Meinung, dass man einen Causalnexus sehen kann, überträgt also das Moment, welches in der Sinneswahrnehmung als Fixirung des Objects erscheint, auf den Schluss. Diese Bestimmung ist den philosophischen Voraussetzungen durchaus gemäss. Denn wenn nach Kant's und auch nach des Aristoteles sowie Hegel's Ansicht Worte Dinge sind, die Verhältnisse der Worte den Verhältnissen der Dinge congruent sind, so folgt consequent dass Ruhe und Bewegung, dass Analysis und Synthesis sich auch im Syllogismus finden muss. Allein von jener Differenz weiss Fichte nichts.

21. Der Syllogismus erscheint „als eine Reihe von Gründen“ und soll „auf einen gewissen Satz führen.“ „Die Reihe der Gründe erzeugt aber keine Wahrheit, sondern diese kann nur durch den Syllogismus von dem Ausgangs-

*) a. a. O. p. 66.

**) a. a. O. p. 135.

***) a. a. O. p. 110.

punkte weiter geleitet werden; es kommt daher auf die Beschaffenheit des Ausgangspunktes an. „Alles, was vom Objecte an sich gilt, daraus kann ich Schlüsse ziehen, und das Object dadurch weiter bestimmen. Leiten wir aber aus irgend einer sinnlichen Bedingung Gottes, als objectiv gültig, Schlüsse ab, so verwickeln wir uns mit jedem Schritte tiefer in Widersprüche gegen seine moralischen Eigenschaften" *). Daraus erhellt, dass von den oben angegebenen Postulaten der praktischen Vernunft aus, auf Eigenschaften Gottes, und von diesen aus wieder zurück geschlossen werden darf, dass aber von der Eigenschaft Gottes aus, der zufolge er der in der Natur fortlaufenden Reihe von Ursachen und Wirkungen den ersten Stoss gegeben hat, nicht geschlossen werden darf; denn dort trägt der Syllogismus die ursprüngliche Wahrheit weiter, hier aber nicht, da der Ausgangspunkt keine Wahrheit enthält.

Der Syllogismus ist es also, welcher die in der praktischen Vernunft (B) gegebene Wahrheit in Gott (A) hinein, und von A nach B zurückträgt. Nun wirft Fichte die Frage auf: wie wird A nach C getragen, d. h.: „wie sollen wir erkennen, dass Gott, gemäss einem Begriffe vom Zwecke, eine gewisse Wahrnehmung in uns bewirkt habe?" „Die Frage ist von einer Causalverbindung, und diese wird nicht wahrgenommen, es wird auf sie geschlossen. Ein solcher Schluss könnte auf zweierlei Art möglich scheinen; nämlich entweder a posteriori, durch das Aufsteigen von der gegebenen Wahrnehmung als Wirkung zu ihrer Ursache; oder a priori, durch das Herabsteigen von der bekannten Ursache zur Wirkung" **). Die erste Schlussfolge ist nicht möglich, weil ich aus einer Wahrnehmung, die ich mache, nicht auf Gott, als die Ursache derselben schliessen kann: „was ich nicht einsehen kann, kann nur der unendliche Verstand einsehen: — dieser Schluss ist vermessen, wenn je einer es war" ***). „Ebenso unmöglich ist ein theoretischer Beweis a priori," denn „es müsste aus dem durch theoretische Naturphilosophie a

*) a. a. O. p. 134.

**) a. a. O. p. 72.

***) a. a. O. p. 74.

priori gegebenen Begriffe von Gott die Nothwendigkeit gezeigt werden, dass in Gott der Begriff einer gewissen empirisch bestimmten Offenbarung, und der Entschluss, ihn darzustellen, vorhanden sei.“ Da also „die formale Erörterung nicht gelang,“ so versucht Fichte „die materiale,“ indem er „eine Ableitung von den Postulaten der praktischen Vernunft versucht“ *). Hier unterscheidet er eine Vernunft in abstracto, und eine Vernunft in concreto. Jene ist die allgemeine, welche allen Subjecten ihr Moralgesetz ertheilt, und von ihm die Regel für den besondern Fall ableitet. „Ein anderes ists jedoch, ob in concreto gegebene empirisch bestimmte Subjecte mit gleicher Richtigkeit und Leichtigkeit sie in besondern Fällen ableiten werden, und ob sie dabei nicht einer fremden Hülfe bedürfen können, die es — nicht für sie thue, und ihnen nun das Resultat auf ihre Autorität als richtig hingebe; dies würde, wenn die Regel auch richtig abgeleitet wäre, doch nur Legalität und nicht Moralität begründen; — sondern die sie bei ihrer eigenen Ableitung leite“ **). Daraus folgt, dass „es weder moralisch noch theoretisch möglich ist, dass eine Offenbarung uns Belehrungen gebe, auf die unsere Vernunft nicht ohne sie hätte kommen können und sollen,“ dass der Unterschied nur in der Art liegen kann, wie eine Offenbarung im Bewusstsein erkannt wird, oder wie B vermittelst A in C erscheint. Diesen Unterschied bestimmt Fichte so: „Die Offenbarung stellt theils das Princip aller Moral in Worte gebracht, theils besondere durch Anwendung desselben auf empirisch bedingte Fälle entstandene Maximen als Gesetze Gottes auf. Dass das Princip der Moral richtig angegeben sein müsse — ist unmittelbar klar, sowie die Befugniss, dieses Princip als Gesetz Gottes anzukündigen, deducirt ist. In Absicht der besondern moralischen Vorschriften aber entsteht die Frage: soll eine Offenbarung jede dieser besondern Regeln von dem als göttliches Gesetz angekündigten Moralprincip ableiten, oder darf sie dieselben schlechthin, ohne weitern Beweis, auf die göttliche Autorität gründen? — Wenn die göttliche Auto-

*) a. a. O. p. 75.

**) a. a. O. p. 121.

rität uns zu befehlen, nur bloss auf seine Heiligkeit gegründet ist, wie es sein soll, so ist Achtung für seinen Befehl, weil es sein Befehl ist, auch in besonderen Fällen, nichts anderes, als Achtung für das Moralgesetz selbst. Eine Offenbarung darf dergleichen Gebote folglich schlechthin als Befehle Gottes, ohne weitere Deduction vom Princip aufstellen"; doch muss „jede dieser besondern Vorschriften — sich wenigstens hinterher vom Principe richtig deduciren lassen," und „jede Offenbarung muss uns am Ende doch an dieses Princip verweisen" *). Alle solche Vorschriften müssen daher einmal „Aufmunterungs- und Beförderungsmittel zur Tugend" sein, sodann aber muss „ihr Verhältniss zu dem wirklichen Moralgesetze genau bestimmt werden" **). „Sowie wir aber von Beförderungsmitteln der Tugend reden, sind wir im Gebiete des Naturbegriffes. Das Mittel ist in der sinnlichen Natur; das, was dadurch bestimmt werden soll, ist die sinnliche Natur in uns." „Alles also muss nothwendig wie Ursache und Wirkung zusammenhängen, und dieser Zusammenhang muss sich klar einsehen lassen. Es wird aber hierdurch nicht behauptet, dass die Offenbarung in Anspruch genommen werden könne, diesen Zusammenhang zu zeigen. Der Zweck der Offenbarung ist praktisch," d. h. der Offenbarungsbedürftige soll angeleitet werden, die Postulate der praktischen Vernunft in sich zu finden, „eine solche Deduction ist aber theoretisch, und kann demnach dem eigenen Nachdenken eines jeden überlassen werden" ***). Die durch Syllogismus abgeleiteten Regeln, so wie die Ableitung selbst, nennt Fichte „die Dogmatik" †).

22. Aus dieser Entwicklung erhellt, dass Fichte's Unterschied von Offenbarungsbedürftigen und offenbarenden Lehrern auf der von ihm geahndeten Differenz beruht, welche er im Syllogismus setzt. Er unterscheidet nämlich Lehrer, welche im Syllogismus stark sind, also die ersten Sätze der praktischen Vernunft nicht nur kennen, sondern auch aus ihnen lange Syllogismenreihen herzuleiten wissen; und Offenbarungsbedürftige, welche diese Stärke im Syllogis-

*) a. a. O. p. 122. 123.
**) a. a. O. p. 127.
***) a. a. O. p. 129. 130.
†) a. a. O. p. 125.

mus nicht haben. Unter den Letzteren unterscheidet er wieder solche, welche ganz unfähig sind einen Syllogismus zu bauen, und welche sich mit den durch Schlüsse vermittelten Urtheilen begnügen, sie auf guten Glauben annehmen müssen, und sich nie zu solcher Weisheit erheben können, auch einen Syllogismus zu bauen — von solchen, welche actu keine Syllogismen zu bauen wissen, wohl aber potentia, welche wohl das Vermögen dazu haben, allein es nicht ausgebildet haben. — Mit dieser Unterscheidung ist noch eine andere verbunden: wer keine Syllogismen bauen kann, ist auch nicht im Besitze der Postulate der praktischen Vernunft; wer ganz unfähig ist, Syllogismen zu machen, dem fehlen sie gänzlich, wer aber bloss actu kein Syllogistiker ist, der hat sie potentia, zugleich aber auch die Fähigkeit zum Syllogismus. In Beziehung auf diese letztere Unterscheidung bemerkt er jedoch, dass von keinem Menschen anzunehmen sei, er sei ganz unfähig zum Syllogismus, und ihm fehlen die Postulate der praktischen Vernunft auch potentia; er nimmt vielmehr an, dass Jedermann sie potentia habe, wie das Vermögen zum Syllogismus. Fichte setzt also das Verhältniss eines Lehrers, in welchem die Vernunft in Bewegung ist, zu einem Ungelehrten, in welchem sie sich in Ruhe befindet, voraus.

Mit dieser Bestimmung, dass der Ungelehrte sich nicht auf den Syllogismus versteht, ist eine andere verbunden, welche mit dem abstracten Denken, das die Syllogistik voraussetzt, zusammenhängt: „Seiner Persönlichkeit ist jeder unmittelbar durch das Selbstbewusstsein sicher. Aber welche von den Bestimmungen dieses seines Ich reine oder empirische, welche für und durch den innern oder äussern Sinn, oder welche durch die reine Vernunft gegeben, welche wesentlich, oder nur zufällig seien, oder nur von seiner gegenwärtigen Lage abhängen, sondert er nicht ab, und ist nicht fähig es zu thun“ *). Eben diese Individuen sind es auch, bei denen „sinnliche Neigung gegen das Pflichtgefühl kämpft“ **), und nur diese vermag Fichte zur Idee einer Offenbarung

*) a. a. O. p. 136.

**) a. a. O. p. 87.

Gottes zu erheben *). Dagegen erinnert er sich sehr wohl, dass er „bei Erörterung der Function einer Offenbarung ihrer Materie nach angenommen hat, dass dieselbe sich nur auf Subjecte, in denen auch nicht einmal der Wille, dem Vernunftgesetze zu gehorchen, vorhanden sei" **). Diese, in denen das böse Grundprincip herrscht, sind wohl dieselben, welche er als absolut unfähig zum Syllogismus bezeichnet hat; es erhellt also, dass er sie noch nicht entbehren kann. Das diese Menschen beherrschende Princip muss er annehmen, um die Nothwendigkeit einer Offenbarung zu deduciren, und dennoch kann er nur diejenigen, welche von ihm nicht absolut beherrscht werden, zu derselben erheben. Das ist ein Widerspruch; wie löst ihn Fichte? „Alle vernünftige Wesen sollen zur zweiten Stufe moralischer Vollkommenheit erhoben werden" ***). Wie geschieht aber diese Erhebung? Fichte meint, die Abgesandten Gottes erweckten durch Verweisung auf Gottes Grösse und Macht über die Natur „die Aufmerksamkeit" †), erzeugten dadurch Geneigtheit „ihn anzuhören" ††), und durch dieses Anhören sei in den Zuhörern das Moralgesetz entwickelt worden, denn „Menschen, die sich des Moralgebots in ihnen wenig bewusst waren, — konnten durch Hülfe dieser Offenbarung jenes Gefühl in sich entwickeln, und so geschickt werden, eine Offenbarung zu prüfen" †††). Fichte wandelt also ganz unvermerkt jene vom bösen Grundprincip Beherrschten in solche um, in welchen die Postulate der praktischen Vernunft und die Fähigkeit des Syllogismus potentia vorhanden sind. Fichte thut hier also etwas, wozu er durch Schlüsse nicht berechtigt war, es fragt sich also, welches Motiv ihn hier wohl geleitet haben mag? Er sagt: „die Offenbarung ist ein Mittel für sinnliche Menschen im Kampfe der Neigung gegen die Pflicht, der letztern die Oberhand über die erstere zu verschaffen, wenn sie sich die Gesetzgebung des Heiligsten unter sinnlichen Bedingungen vorstellen dürfen." „Der Annahme einer gewissen Erscheinung, als göttlicher Of-

---

*) a. a. O. p. 105. 103.
**) a. a. O. p. 103.
***) a. a. O. p. 103.
†) a. a. O. p. 98.
††) a. a. O. p. 99.
†††) a. a. O. p. 100.

fenbarung, liegt nicht mehr als ein Wunsch zum Grunde“ *); folglich liegt auch der Annahme, dass alle Menschen die Postulate der praktischen Vernunft, und die Syllogistik potentia in sich haben, nichts weiter zum Grunde, als der Wunsch des Philosophen Fichte. Das, worin jener Wunsch seine Befriedigung findet, ist ein „bejahendes Urtheil“ **), folglich liegt seiner ganzen Philosophie die Kategorie des Urtheils oder Satzes zu Grunde.

Die von Fichte vorgenommene Transportation von A nach C durch den Schluss ist bedingt durch die Voraussetzung einer doppelten Existenz des Schlusses, einer actuellen im Gelehrten und einer potentiellen im Ungelehrten. Dass aber überhaupt A nach C transportirt werden soll, diese Forderung ist dadurch bedingt, dass den gelehrten Syllogistikern gegenüber Wesen angenommen werden, welche von einem absolut bösen Principe beherrscht werden. Diese Annahme zu vernichten, nimmt Fichte an, dass alle Menschen Vernunft haben, und der Unterschied nur der von actus und potentia sei. Warum Fichte dies annimmt, das kann er nicht begründen, er wünscht es. Dieser Wunsch findet aber seine unmittelbare Befriedigung in einem Urtheil, d. h. in einer sprachlichen Erscheinung, denn ein Urtheil giebt es nicht anders, es wäre denn als Satz. Somit erhellt, dass Fichte's Wünsche auf sprachbildende Thätigkeit gehen, und dies zeigte sich schon im Ausgangspunkte seiner Untersuchung, in seinem Interesse für die Sätze der Kantischen praktischen Vernunft.

23. Dass seine ganze Thätigkeit durch sprachliche Bedingungen beherrscht wird, die überlieferte Theorie es über sein praktisches Interesse davon trägt, giebt er selbst an. Nachdem er nämlich aus den Sätzen, welche angeblich Postulate der praktischen Vernunft sind, durch Syllogismus die Eigenschaften Gottes construirt hat, fährt er fort: „So lange wir bei diesen Wahrheiten, als solchen, stehen bleiben, haben wir zwar eine Theologie — aber noch keine Religion, die selbst wieder auf unsere praktische Willensbestimmung einen

*) a. a. O. p. 150.

**) a. a. O. p. 152.

Einfluss hätte;" und wirft die Frage auf: „Wie entsteht aus Theologie Religion?" Den Unterschied zwischen Theologie und Religion bestimmt er so: „Theologie ist blosse Wissenschaft, todte Kenntniss ohne praktischen Einfluss; Religion aber soll der Wortbedeutung nach (*religio*) etwas sein, das uns verbindet, und zwar stärker verbindet, als wir es ohne dasselbe waren." Die Theologie musste aber Fichten ganz geeignet scheinen, Religion hervorzubringen, denn „die Theologie kann nie blosse Wissenschaft ohne praktischen Einfluss sein, sondern muss, durch vorhergegangene Bestimmung des Begehrungsvermögens bewirkt, hinwiederum auf dasselbe zurückwirken" *). Daher meint er: „In der allgemeinsten Bedeutung wird Theologie Religion, wenn die um unserer Willensbestimmung durch das Gesetz der Vernunft angenommenen Sätze praktisch auf uns wirken. Diese Wirkung geschieht entweder auf unser ganzes Vermögen, zur Hervorbringung der Harmonie in desselben verschiedenen Functionen, indem die theoretische und praktische Vernunft in Uebereinstimmung gesetzt, und die postulirte Causalität der letzteren in uns möglich gemacht wird. Hierdurch erst wird Einheit in den Menschen gebracht, und alle Functionen seines Vermögens auf einen einzigen Endzweck," denjenigen, welchen die praktische Vernunft aufstellt, „hingeleitet. Oder sie geschieht insbesondere, nämlich negativ, auf unser Empfindungsvermögen, indem für das höchste Ideal aller Vollkommenheit tiefe Ehrfurcht, und für den einzig richtigen Beurtheiler unserer Moralität, und gerechten Bestimmer unserer Schicksale nach derselben, Vertrauen, heilige Scheu, Dankbarkeit gewirkt wird. Diese Empfindungen sollen nicht eigentlich den Willen bestimmen; aber sie sollen die Wirksamkeit der schon geschehenen Bestimmung vermehren" **). Aus diesen Bestimmungen geht hervor, dass Fichte, obwohl er das jedem Menschen ins Herz geschriebene Moralgesetz zum Ausgangspunkte seiner Untersuchungen macht, er doch voraussetzt, dass die auf den Syllogismus gegründete Theorie die Praxis bestimme, dass Theolo-

*) a. a. O. p. 42. 43.
**) a. a. O. p. 59.

gie Religion erzeuge. Uebersetzen wir uns diese philosophische Ansicht in Geschichte, so würde die Theorie jener rationalistischen Geschichtsschreiber herauskommen, derzufolge ein weises Urvolk, oder Gesetzgeberschulen, weise Theologen u. s. w., kurz Männer, welche im Syllogismus stark waren, durch die Kraft ihrer Syllogismen einen Gott construirt hätten, welcher construirte Gott demnächst so gefällig gewesen wäre, den übrigen Sterblichen, welche nicht jene Kraft des Syllogismus besassen, das in ihn hinein construirte Gesetz ins Herz zu schreiben, und sie dadurch zu pünktlichem Gehorsam zu bestimmen, so dass jene weisen Logiker vermittelst ihres construirten Gottes die übrigen Sterblichen in schuldiger Obedienz erhielten.

24. Wir haben Fichte's durch Kantische Bestimmungen bedingten und von ihnen beherrschten Philosopheme ausführlicher behandelt, weil sie uns zeigen, wie Fichte den dogmatischen Inhalt der philosophischen Tradition aufgenommen hatte, und wie seine Individualität ihn von Anfang an in die Bahn hineinführte, welche zur Aufstellung seines philosophischen Princips führte. Es wird dadurch klar, dass die Fichtesche Philosophie entstehen musste, sobald diese philosophische Tradition an einen Mann von Fichte's Individualität gerieth. Schon in der Kritik aller Offenbarung concentrirt er seine Kraft darauf, das Verhältniss der Kantischen a prioristischen Begriffe zu einander zu ergründen, wodurch die Eigenthümlichkeit der Fichte'schen Philosophie, in der die Form zugleich aller Inhalt ist, vorbereitet wird.

Ehe indess Fichte zur Begründung des eigenthümlichen Princips seiner Philosophie gelangen konnte, musste er in seinem Ordnen Kantischer Bestimmungen noch einen Schritt weiter gehen, die über dem Schema A, B, C schwebende, Syllogismen fabricirende Vernunft in das Schema einordnen, die Postulate der praktischen Vernunft als das Wesen des Ich bestimmen. Beides geschieht 1793.

25. „Wenn Menschen, richtig denkende Menschen, Gelehrte von einem Sollen reden" *) — dass „sie aber ein sol-

*) Beiträge zur Berichtigung der Urtheile über die französische Revolution 1793. Werke. Th. 6. p. 55.

ches Sollen zugeben, kann nach einem allgemein geltenden Gesetze gefordert werden" *) „so sagen sie unmittelbar hierdurch auch ein Andersseinkönnen aus," „gestehen also unmittelbar durch die Anwendung dieses Wortes manchen Dingen die Unabhängigkeit von der Naturnothwendigkeit oder die Freiheit zu. Freiheit aber können sie keinem anderen Dinge zugestehen wollen, als den Entschliessungen vernünftiger Wesen, welche insofern auch Handlungen genannt werden können. Sie anerkennen also freie Handlungen vernünftiger Wesen. — Von diesen wollen sie untersuchen, ob sie so sein, oder anders sein sollen, d. i. sie wollen die bestimmt gegebene Handlung an eine Norm halten, und über die Uebereinstimmung jener mit dieser ein Urtheil fällen. Woher wollen sie nun diese Norm nehmen?" „Aus der Erfahrung ist — eine solche Norm — ein Gesetz des Handelns und der Beurtheilung nicht abzuleiten" **). „Wo denken wir es denn aber aufzufinden? Ohne Zweifel in unserm Selbst, da es ausser uns nicht anzutreffen ist: und zwar in unserm Selbst, insofern es nicht durch äussere Dinge, vermittelst der Erfahrung geformt und gebildet wird (denn das ist nicht unser wahres Selbst, sondern fremdartiger Zusatz), sondern in der reinen ursprünglichen Form desselben; — in unserem Selbst, wie es ohne alle Erfahrung sein würde. Die Schwierigkeit dabei scheint nur die zu sein, allen fremdartigen Zusatz aus unserer Bildung abzusondern, und die ursprüngliche Form unseres Ich rein zu bekommen" ***). Wie gelangen wir zu dieser? „Wähle dich selbst zu deinem vertrautesten Gesellschafter, folge dir in die geheimsten Winkel deines Herzens, und locke dir alle deine Geheimnisse ab: lerne dich selbst kennen — das ist der erste Grundsatz der Erfahrungsseelenkunde. Die Regeln, die du dir aus dieser Selbstbeachtung über den Gang deiner Triebe und Neigungen, über die Form deines sinnlichen Selbst abziehen wirst, gelten — du darfst es sicher glauben für alles, was menschliches Antlitz trägt. Hierin sind sie dir alle ähnlich" †).

*) a. a. O. p. 58.
**) a. a. O. p. 55. 56.
***) a. a. O. p. 58. 59.
†) a. a. O. p. 64.

Wenn wir nun die hier geforderte Astraction vornehmen, so fragt sich, was wir da als ursprüngliche Form unseres Ich finden? „Wenn wir etwas in uns auffinden sollten, das schlechthin aus keiner Erfahrung entstanden sein kann, weil es von ganz anderer Natur ist, so können wir sicher schliessen, dieses sei unsere ursprüngliche Form. So etwas finden wir nun wirklich an jenem Gesetze des Sollens. Ist es einmal da — und dass es da ist, ist Thatsache — so kann es, da es der Natur der Erfahrung völlig entgegengesetzt ist, kein durch sie hinzugekommener fremdartiger Zusatz, sondern es muss die reine Form unseres Selbst sein. Das Dasein dieses Gesetzes in uns als Thatsache führt uns demnach auf eine solche ursprüngliche Form unseres Ich; und von dieser ursprünglichen Form unseres Ich leitet sich hinwiederum die Erscheinung des Gesetzes in der Thatsache, als Wirkung von seiner Ursache ab.“ — „Das Dasein eines solchen Gesetzes in uns als Thatsache, so wie alle Thatsachen, wird unserm Bewusstsein durch die (innere) Erfahrung gegeben; wir werden durch Erfahrung in einzelnen Fällen, z B. bei der Reizung einer sträflichen Neigung uns einer inneren Stimme in uns bewusst, die uns zuruft: thue es nicht, es ist nicht recht; die Erfahrung liefert uns einzelne Aeusserungen, einzelne Wirkungen dieses Gesetzes in unserer Brust, aber sie bringt es darum nicht hervor. Das kann sie schlechterdings nicht. — Diese ursprüngliche, unveränderliche Form unseres Selbst nun begehrt die veränderlichen Formen desselben, welche durch Erfahrung bestimmt werden, und hinwiederum die Erfahrung bestimmen, mit sich selbst einstimmig zu machen, und heisst darum Gebot — sie begehrt dies durchgängig für alle vernünftige Geister, da sie die ursprüngliche Form der Vernunft an sich ist, und heisst darum Gesetz — sie kann dies nur für Handlungen, die bloss von der Vernunft, nicht von der Naturnothwendigkeit abhängen, d. i. nur für freie Handlungen begehren, und heisst daher Sittengesetz. Die gewöhnlichsten Benennungen seiner Aeusserung in uns, unter denen es auch der Ununterrichtetste kennt, sind: das Gewissen, der innere Richter in uns, die Gedanken, die sich unter einander

anklagen und entschuldigen" *). Hieraus folgt nun: „Durch das Sittengesetz wird die Form meines reinen Ich unabänderlich bestimmt: ich soll Ich — ein selbständiges Wesen, eine Person sein — ich soll meine Pflicht immer wollen; ich habe demnach ein Recht, eine Person zu sein, und meine Pflicht zu wollen."

26. Diese Bestimmung des Ich ist aber unmittelbar mit einem Gegensatze behaftet. „Alles in mir, was nicht selbst dieses reine Ich ist, ist Sinnlichkeit (in der allgemeinsten Bedeutung des Wortes, Theil der Sinnenwelt), mithin veränderlich. Ich habe ein Recht, dieses veränderliche Ich in mir zu jener gegebenen Form des reinen Ich durch allmähliche Bearbeitung desselben (welches eine Modification ist, zu bilden, ich habe das Recht, meine Pflicht zu thun. Da jene reine Form meines Ich unabänderlich bestimmt ist, so wird auch die in meinem sinnlichen Ich hervorzubringende Form dadurch unabänderlich bestimmt (nämlich in der Idee)" **). Diese Forderung ist ganz allgemein, denn „die Cultur zur Freiheit ist der einzig mögliche Endzweck des Menschen, insofern er ein Theil der Sinnenwelt ist" †). Fichte hat hier bereits aus dem Ich, in welchem sich das reine Moralgesetz in B als C. 1. offenbart, mit dem Ich, in welchem die Anforderungen des Moralgesetzes mit den sinnlichen Neigungen in Streit liegen, und dem B durch A in C. 2. offenbart werden soll, Ein Ich gemacht, welches sowohl als B + C. 1. als auch als A + C. 2. bestimmt ist. Daraus folgt aber, dass C. 1. und C. 2. bereits zu C vereinigt sind, und das Ich einmal als B + C, das andere Mal als A + C bestimmt ist. Um vollkommene Identität herzustellen, ist noch nöthig, dass B + C gleich A + C gesetzt wird, dass also das Gesetz des Syllogismus, durch welches A aus B deducirt worden ist, ebenfalls nach B verlegt wird, denn dann ist B + C = A + C. Wie geschieht dies?

Wir haben gefunden, dass die Sinnlichkeit oder das sinnliche Ich durch das Sittengesetz oder durch das praktische Ich

---

*) a. a. O. p. 59. 60.
**) a. a. O. p. 171.
†) a. a. O. p. 89.

bestimmt werden soll, es fragt sich also: Wie geschieht das? „Wirklich, es hält schwer, der Bewegung seiner Galle oder seines Zwergfells, je nachdem nun die eine oder das andere reizbarer bei uns ist, zu widerstehen, wenn man die Declamationen unserer — Sachkenner gegen die Anwendung ursprünglich vernünftiger Grundsätze im Leben, die heftigen Anfälle unserer Empiriker auf unsere Philosophen mit anhört; als ob zwischen Theorie und Praxis ein nie zu vermittelnder Widerstreit wäre. — Aber ich bitte euch, wonach treibt denn ihr eure Geschäfte im Leben? Ueberlasst ihr sie denn ganz dem blinden Wehen des Zufalls, oder, da ihr meistens sehr fromm redet, der Leitung der Vorsehung, oder richtet auch ihr euch nach Regeln? — Woher bekommt ihr denn eure Regeln? Aus der Erfahrung, sagt ihr. Aber wenn dies nicht heisst: ihr findet sie da wirklich von andern Männern vor euch in Worte verfasst, und nehmt sie auf ihre Autorität hin — heisst es aber das, so frage ich euch: woher haben jene sie genommen? Und ihr seid um keinen Schritt weiter. — Wenn es dies aber nicht heisst, so müsst ihr ja wohl erst die Erfahrung beurtheilen, das Mannigfaltige in derselben unter gewisse Einheiten bringen, und so eure Regeln daraus folgern. Dieser Weg, den ihr geht, kann nicht wieder aus der Erfahrung abgezogen sein, sondern die Richtung und die Schritte desselben sind euch durch ein ursprüngliches Gesetz der Vernunft vorgezeichnet, dass euch aus der Schule unter dem Namen Logik bekannt ist. Aber dieses Gesetz schreibt euch doch nur die Form eurer Beurtheilung, nicht den Gesichtspunkt vor, aus dem ihr die Thatsachen beurtheilen wollt. Ihr müsst das Mannigfaltige unter gewisse bestimmte Einheiten bringen, sagte ich, und ihr werdet es mir gewiss nicht abläugnen, wenn ihr diesen Ausdruck versteht. Wo nicht, so denkt ein wenig über ihn nach. Wie kommt ihr denn nun zu diesen Einheitsbegriffen? Durch Beurtheilung des in der Erfahrung gegebenen nicht, denn die Möglichkeit jeder Beurtheilung setzt sie schon voraus; wie ihr aus dem Gesagten begriffen haben müsst. Sie müssen also ursprünglich und vor aller Erfahrung vorher in eurer Seele gelegen haben, und ihr habt nach ihnen geurtheilt, ohne es

zu wissen. Die Erfahrung an sich ist ein Kasten voll untereinander geworfener Buchstaben; der menschliche Geist nur ist es, der einen Sinn in dieses Chaos bringt, der hier eine Iliade, und dort ein Schlenkertsches historisches Drama aus ihnen zusammensetzt" *). Mit dieser Bestimmung, dass die Logik im Ich liegt, ist in dasselbe noch ein anderes Gesetz, als das Sittengesetz gekommen; die theoretische und die praktische Vernunft sind von der höheren Einheit des Ich umschlossen. Erinnern wir uns nun aber, dass A aus den in B liegenden ursprünglichen Sätzen durch Syllogismus deducirt worden ist, dass der Syllogismus das Band zwischen B und A ist: so erhellt, dass durch die Bestimmung, dass Ich sei das Band zwischen der praktischen und der theoretischen Vernunft, der Syllogismus und sein Gesetz im Ich als der Einheit B + C gesetzt worden, und nun B + C von A + C nicht mehr unterschieden ist.

Wir sind jetzt zu dem Punkte gekommen, wo Fichte über Kant hinausgegangen ist. Um sein eigenthümliches System zu schaffen braucht er sich nur dessen bewusst zu werden, was er gesetzt hat. Die Entwicklung des Fichte'schen Systems beruht zunächst auf der Concentrirung der Bestimmungen Kant's auf das Ich und der Entwicklung seines Gegensatzes.

b, Die Bestimmung des Ich.

1. Das Eigenthümliche des Fichte'schen Systems besteht darin, die ganze Philosophie auf das Ich zu gründen. Dazu aber wird er durch die Skeptiker getrieben. Er knüpft an Kant an, weiss aber sehr wohl, dass er mit eigener Geisteskraft das Kantische System ändert: „Das Eigenthümliche des Kantischen Systems findet keiner, der sich nicht seinen eigenen Weg zur Auffindung desselben bahnt" **). Der Punkt, wo er anknüpft ist die Bestimmung Kant's, dass „die praktische Vernunft den Primat vor der theoretischen hat" ***), und beide von der Einheit des Ich umschlossen

*) a. a. O. p. 69. 70.

**) Recension des Aenesidemus. 1794. Werke. Th. 1. p. 20.

***) a. a. O. p. 22.

werden. Fichte führt selbst die Stellen an, in denen Kant das Ich so bestimmt *).

Das erste Symptom der eigenthümlich Fichte'schen Philosophie findet sich 1793 in einer Recension von F. H. Gebhard's Schrift, über die sittliche Güte aus uninteressirtem Wohlwollen. „Um die Triebfeder des schlechthin Rechten mit der übrigen Natur in Zusammenhang zu bringen, und den öftern Widerstreit derselben mit dem eben so natürlichen Glückseligkeitstriebe aufzuheben, werden wir auf die Hypothese getrieben: dass jene Triebfeder eine Veranstaltung der Natur sei, um die uns unbekannte Glückseligkeit auch ohne unser Wissen durch uns hervorzubringen, und dass das Rechtthun, wenn auch nicht in unserm gegenwärtigen, oder überhaupt in dem unsrigen, dennoch in irgend einem Verstande letztes Mittel zum höchsten Endzweck der Natur, der Glückseligkeit, sei. Der wesentliche Unterschied eines solchen Systems vom Kantischen wäre der, dass in jenem das sittliche Gefühl zwar auch Wirkung der Vernunft (als Vermögen ursprünglicher Gesetze) wäre, aber der theoretischen; dass mithin dieses Gesetz durch den Mechanismus unseres Geistes bedingt, und auf alle Fälle, worauf es anwendbar wäre, mit Nothwendigkeit angewendet würde (die Erscheinung der Unabhängigkeit von ihm, welche allein es von den übrigen Gesetzen der theoretischen Vernunft unterscheiden, und das bei Anwendung jener Gesetze vorhandene Gefühl des Müssens in ein Gefühl des Sollens verwandeln würde, entstände daher, dass die Hindernisse der Anwendung desselben auf Fälle, auf welche es anwendbar schiene, nicht ebenso, wie bei jenen, zu unserm deutlichen Bewusstsein gelangten): in diesem aber dasselbe Wirkung einer Vernunft wäre, welche in dieser Function unter keiner andern Bedingung stände, als unter der Bedingung ihres eigenen Wesens (der absoluten Einheit und mithin Gleichförmigkeit) einer praktischen Vernunft. — Dieses letztere nun lässt sich weder für eine Thatsache ausgeben, noch irgend einer Thatsache zufolge postuliren, sondern es muss bewiesen werden. Es muss bewiesen werden, dass die Vernunft praktisch

*) Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre. 1797. Werke. Th. 1. p. 475.

sei." Die praktische Vernunft ist B, über ihr steht nur Gott A, der Beweis müsste also von A anheben; allein da B nur in der Verbindung B + C im Ich ist, so müsste dieser Beweis aus A ein Moment nach B leiten, aus welchem C werden könnte; A müsste also wieder die Einheit von B + C sein. „Ein solcher Beweis, der zugleich gar leicht Fundament alles philosophischen Wissens (der Materie nach) sein könnte, müsste ungefähr so geführt werden: der Mensch wird dem Bewusstsein als Einheit (als Ich) gegeben; diese Thatsache ist nur unter Voraussetzung eines schlechthin Unbedingten in ihm zu erklären; mithin muss ein schlechthin Unbedingtes im Menschen angenommen werden. Ein solches schlechthin Unbedingtes aber ist eine praktische Vernunft: — und nun erst dürfte mit Sicherheit jenes, allerdings in einer Thatsache gegebene sittliche Gefühl als Wirkung dieser erwiesenen praktischen Vernunft angenommen werden" *). Der Beweis wird von A aus geführt; dieses A enthält das Sittengesetz, welches durch den Syllogismus nach A transportirt ist; Sittengesetz und Logik sind aber bereits in B + C untergebracht worden. Aber B + C enthält auch noch die Sinnlichkeit; soll also von A nach B auch die Möglichkeit geleitet werden B + C zu setzen, so muss in A auch noch die Sinnlichkeit gelegt werden. Wie dieses geschieht, wollen wir sehen.

2. Das, was nachgewiesen werden soll, ist die Einheit der theoretischen und der praktischen Vernunft. Reinhold hatte diese bereits in der Form der Vorstellung gefunden; daran knüpft Fichte an. Reinhold hatte gesagt: „Im Bewusstsein wird die Vorstellung durch das Subject vom Subject und Object unterschieden, und auf beide bezogen." Dagegen erinnerte der Skeptiker Aenesidemus, „dieser Satz sei kein absolut erster Satz; denn er stehe als Satz und Urtheil unter der höchsten Regel alles Urtheilens, unter dem Satze des Widerspruchs." Fichte, welcher als Philosoph ausser Stande ist, diesen Einwand zu lösen, weiss auszuweichen, indem er zwischen Form und Gehalt unterscheidet: „Die Reflexion," sagt er, „über den Satz des Bewusstseins steht ihrer Form nach

*) Werke. Th. 8. p. 424. 425.

unter dem logischen Satze des Bewusstseins, so wie jede mögliche Reflexion, aber die Materie dieses Satzes wird durch ihn nicht bestimmt" *). In Beziehung auf die Form giebt Fichte dem Skeptiker zu, dass der Act des Vorstellens eine Synthesis sei, welche eine Thesis und Antithesis voraussetze; er giebt zu, dass der erste Satz sich auf eine Abstraction gründe, denn in der Vorstellung des Vorstellens werde allerdings von den empirischen Bestimmungen des Objects abstrahirt, welche in jeder empirischen Vorstellung gegeben seien. Der Satz des Bewusstseins gründet sich demnach auf empirische Selbstbeobachtung, und sagt eine Abstraction aus. „Jeder fühlt jedoch, der diesen Satz wohl versteht", meint Fichte, „einen innern Widerstand, demselben bloss empirische Gültigkeit beizumessen, und dies deutet darauf hin, dass er sich noch auf etwas anderes gründen muss, als auf eine blosse Thatsache. Fichte wenigstens glaubt sich überzeugt zu haben, dass er ein Lehrsatz ist, der sich auf einen andern Grundsatz gründet; aus diesem aber a priori, und unabhängig von aller Erfahrung sich erweisen lässt. Die erste unrichtige Voraussetzung, welche seine Aufstellung als Grundsatz aller Philosophie veranlasste, war wohl die, dass man von einer Thatsache ausgehen müsse. Allerdings müssen wir einen realen und nicht bloss formalen Grundsatz haben; aber ein solcher muss nicht eben eine Thatsache, er kann auch eine Thathandlung ausdrücken **). Daher erkennt Fichte auch alle Einwürfe Aenesidems gegen den als Thatsache bestimmten Grundsatz als richtig an ***). Die Veränderung, welche Fichte durch diese Bestimmung aber an der Kantischen Philosophie vornimmt, besteht darin, dass durch die Verwandlung der Thatsache der theoretischen Vernunft in eine Thathandlung, die theoretische Vernunft die Qualität der praktischen Vernunft erhält. Fichte giebt die dadurch bewirkte Veränderung später genau an: „Es ist nicht so unbedeutend, ob die Philosophie von einer Thatsache ausgehe, oder von einer Thathandlung (d. i. von einer Thätigkeit, die kein Object voraussetzt,

*) Recension des Aenesidemus. 1794. Werke. Th. 1. p. 5.
) a. a. O. p. 7. 8. *) a. a. O. p. 10.

sondern es selbst hervorbringt, wo sonach das Handeln unmittelbar zur That wird). Geht sie von einer Thatsache aus, so stellt sie sich in die Mitte des Seins und der Endlichkeit, und es wird ihr schwer werden, aus dieser einen Weg zum Uebersinnlichen und Unendlichen zu finden" *); denn „die Objecte des Philosophirens sind dann etwas Ruhendes, Festes, wogegen sie in der Wissenschaftslehre ein Thätiges, in seiner Thätigkeit Dargestelltes sind" **). „Geht die Philosophie von einer Thathandlung aus, so steht sie gerade auf dem Punkte, der beide Welten verknüpft, und von welchem aus sie mit Einem Blick übersehen werden können" ***).

Fragen wir nun, was das ist, „eine Thathandlung?" so müssen wir uns an das Handeln der praktischen Vernunft erinnern. Die praktische Vernunft war das Reservoir des Sittengesetzes, und enthielt als solches Sätze. Demnächst wurde gehandelt, d. h. es wurden jene Sätze des Sittengesetzes durch Syllogismen nach Gott transportirt; die Syllogismen fabrizirende Vernunft hat Fichte 1793 nach der praktischen Vernunft verlegt; folglich besteht das Handeln der praktischen Vernunft im Syllogismenbauen, und dieses Handeln ist soeben auch der theoretischen Vernunft mitgetheilt worden.

3. Die Bestimmung Fichte's, dass von einer Thathandlung auszugehen sei, beruht auf der weiteren Entwicklung des Begriffes der Vorstellung, wir haben daher ferner zu untersuchen, woraus dieser Begriff entstanden ist? — Die Vorstellung Reinhold's ist ganz allgemein die Einheit von Subject und Object, umfasst daher so wohl die Kategorien von Kant's Sinnlichkeit, als auch die von seinem Verstande. Fichte hatte sie weiter als Vorstellung des Vorstellens bestimmt; dadurch war sie Abstractum geworden, fiel unter die Functionen des Verstandes, und zwar eines von der sinnlichen Vorstellung abstrahirenden, durch diese aber bedingten Verstandes. Fichte hat daher ausdrücklich wieder eine Sinnlichkeit und einen Verstand gesetzt, aber als Momente der Thathandlung; es fragt sich

*) Zweite Einleitung in die W. L. 1797. Werke. Th. 1. p. 468.

**) Vergleichung des von Herrn Professor Schmid aufgestellten Systems mit der W. L. 1795. Werke. Th. 2. p. 445.

***) Zweite Einleitung in die W. L. 1797. Werke. Th. 1. p. 468.

daher; in welchem Verhältnisse sie zu dieser stehen, wo sie wieder selbständig hervortreten.

„Kant geht von der Voraussetzung aus, dass ein Mannigfaltiges für die mögliche Aufnahme zur Einheit des Bewusstseins gegeben sei.“ „Auf seinem Wege lässt sich zwar ein collectives Allgemeines, ein Ganzes der bisherigen Erfahrung, als Einheit unter den gleichen Gesetzen, erklären: nie aber ein unendliches Allgemeines, ein Fortgang der Erfahrung in die Unendlichkeit.“ „Dass für eine mögliche Erfahrung ein Mannigfaltiges gegeben sei, muss erwiesen werden“ *); „die Philosophie hat also den Grund aller Erfahrung anzugeben“ **). — Diese Bestimmung ist Fichte's Ansicht von der Erfahrung ganz gemäss, denn eine Erfahrung ist ihm ein Erfahrungssatz. Erfahrungssätze sind aber „deutlich gedachte, oder unbemerkt unserm Urtheile zu Grunde liegende Sätze, die wir auf das blosse Zeugniss der Sinne, ohne sie auf die ersten Grundsätze alles Wahren zurückzuführen, angenommen haben.“ „Ohne unser Bewusstsein haben Erfahrungssätze auf das Urtheil, was wir fällen, einen Einfluss, weil wir sie nicht für Erfahrungsgrundsätze, nicht für Sätze halten, die wir auf Treu und Glauben unserer Sinne angenommen haben, sondern für reingeistige, ewig wahre Grundsätze. — Auf das Ansehen unserer Väter oder Lehrer nehmen wir ohne Beweis Sätze für Grundsätze auf, die es nicht sind, und deren Wahrheit von der Möglichkeit ihrer Ableitung von noch höheren Grundsätzen abhängt. Wir treten in die Welt, und finden in allen Menschen, mit denen wir bekannt werden, unsere Grundsätze wieder, weil auch sie dieselben auf ihrer Eltern und Lehrer Ansehen angenommen haben. Niemand macht uns durch Widerspruch aufmerksam auf unsern Mangel an Ueberzeugung, und auf das Bedürfniss, sie noch einmal zu untersuchen. Unser Glaube an das Ansehn unserer Lehrer wird durch den Glauben an die allgemeine Uebereinstimmung ergänzt. Wir finden sie allenthalben in der Erfahrung bestätigt; eben aus dem Grunde, weil jeder sie für ein allgemeines Gesetz hält, und seine Hand-

*) Grundriss des Eigenthümlichen der W. L. 1795. Werke. Th. 1. p. 332. 333.

**) Erste Einleitung in die W. L. 1797. Werke. Th. 1. p. 423.

lungen darnach einrichtet. Wir selbst legen sie unseren Handlungen und Urtheilen zum Grunde, bei jeder neuen Anwendung werden sie inniger mit unserm Ich vereint, und verweben sich endlich so mit demselben, dass sie nicht anders, als mit ihm zugleich zu vertilgen sind. — Dies ist der Ursprung des allgemeinen Meinungssystems der Völker, dessen Resultate man uns gewöhnlich für Aussprüche des gesunden Menschenverstandes giebt, welcher gesunde Menschenverstand aber ebensowohl seine Moden hat, als unsere Fracks und unsere Frisuren.“ — „Solche Sätze sind wenigstens für den, der sie auf die Autorität seiner Lehrer, seiner Mitbürger und seiner Erfahrung angenommen hat, blosse Erfahrungssätze, und alle Urtheile, denen er sie zu Grunde legt, sind Urtheile aus der Erfahrung“ *). — Aus dieser Bestimmung der Erfahrung im Jahre 1793 erhellt leicht, wie sie durch die Thathandlung der Syllogismenfabrication begründet werden konnten.

Fichte macht Erfahrungen, nicht durch seine Sinnesorgane, sondern durch die Kategorie der Sinnlichkeit. Er sieht z. B. einen Gegenstand an, und das, was er sieht, ist ein Satz, ein Erfahrungssatz, ein Gebilde, welches nur in Flexionssprachen vorkommt. Ob wir einen solchen Satz sehen, hören, schmecken, fühlen, riechen ist ihm gleich; denn er setzt einmal voraus, dass Sätze gesehen, geschmeckt, gefühlt, gerochen werden, und stellt sie den von den Vorfahren gehörten Sätzen gleich. Ihm besteht die Erfahrung in dem Nachschwatzen der Sätze, welche die Vorfahren vorgeschwatzt haben. Dass die grossen Empiriker, Newton, Berzelius, Cuvier, Alexander von Humboldt, Johannes Müller u. A. auf diesem Wege keine Erfahrungen gemacht haben, dass sie dadurch keine Naturgesetze entdeckt haben, braucht wohl kaum erinnert zu werden. Fichte aber ist alles Ernstes der Meinung, dass man Erfahrungen macht, wenn man Sätze nachschwatzt, welche andere vorgeschwatzt haben. Und diese Ansicht Fichte's ist durch die philosophische Tradition bedingt. Auch Kant hat das Urtheil zur Grenze seiner Forschung,

*) Beiträge zur Berichtigung der Urtheile über die Französische Revolution. 1793. Werke. Th. 6. p. 50—52.

was nicht Urtheil ist, ist ihm gar nicht; darum setzt Fichte dieselbe Grenze. Wenn aber jede sinnliche Vorstellung, jede Erfahrung ein Satz ist, so erhellt, wie Fichte ihn durch seine ursprüngliche Thathandlung begründen konnte. Denn die Thathandlung besteht in der Syllogistik, in einem Operiren mit Sätzen, durch ein solches Operiren konnte aber sehr wohl ein Erfahrungssatz deducirt werden.

4. Diese Bestimmung der Erfahrung lässt uns in der That einen tiefern Blick in die Natur der Philosophie thun, die Bedeutung des Skepticismus, und der unter seinem Einfluss gebildeten Fichte'schen Philosophie würdigen. Fichte sagt: „Wir lernen in der Jugend so viele Wörter, ohne etwas Bestimmtes dabei zu denken, noch denken zu können. Sie werden demnach mit einem unbestimmten Bilde im Gedächtnisse niedergelegt, und unaustilgbar; wenn nicht frühe innere Selbstthätigkeit einmal wenigstens alles auswirft, bis es einst mit gutem Fug und Grunde, oder etwas Besseres an dessen Stelle wieder aufgenommen werden könne; wenn wir nicht einmal wenigstens in unserm Leben an allem zweifeln, und uns völlig zur leeren Tafel machen. Wer sich nicht bewusst ist, durch diesen Zustand hindurch gegangen zu sein, der sei nur im voraus sicher, dass er mit seinem Philosophiren weder sich selbst, noch Andern, sehr zur Freude leben werde. Könnte ihm auch irgend ein Genius die reine Wahrheit in die Hand geben, so hälfe ihm dies alles nichts; die Wahrheit würde nie die seinige, da sie nicht aus ihm selbst hervorgegangen wäre, sondern sie wäre und bliebe eine fremde Zuthat. Wenn ein solcher, übrigens mit dem besten Willen und der emsigsten Thätigkeit von der Welt, in sich selbst einkehrt, alles wegwirft, was seines Wissens durch Freiheit in ihm ist, bleibt ihm immer etwas auf dem Grunde übrig, von welchem er nicht weiss, woher es komme. O, das muss eine ursprüngliche Gestalt sein, denkt er; aber es ist leider nichts mehr, als der Eindruck von seiner Amme, seinen Wärterinnen, seinem Katechismus. Diese haben es erhalten, so wie er; und der Name des grossen Mannes, der es zuerst aus tiefer innerer Seele schöpfte, von dem es durch tausend und aber tausend Hände hindurch bis zu seiner Amme, und in seinen Katechismus her-

abkam, ist in der Fluth der Zeiten untergegangen. Daher entsteht gleichsam ein Grundsystem, das Erbtheil der Generation von allen vorhergehenden, welches ihr ohne alle eigene Arbeit zu Theil wird, und von welchem der wahre Philosoph stets mit Achtung spricht; unerachtet er selbst ein Nachgeborner ist, der aus des Vaters Hause geworfen wird, und auf ungewissen Erwerb in die weite Welt ausgeht. Dieses Grundsystem ist für alle gebildete Nationen ziemlich dasselbe; und ihr Raisonnement ist grösstentheils weiter nichts, als nur Revidiren, Combiniren und wieder anders, und noch anders Combiniren jenes ursprünglichen Besitzes. Die Form ändert unaufhörlich, und alle neuen Entdeckungen sind für dergleichen Leute nur — neue Moden der Form; jetzt verfertigen sie ihre Tabellen nach mathematischer Lehrart, wird diese Mode alt, nach der Tafel der Kategorien, nach Quantität, Qualität, Relation, Modalität; der Stoff aber ist immer derselbe uralte Katechismus. Daher die ungemeine Verständlichkeit gewisser Predigten und Vorlesungen und Schriften für die gemeine Klasse der Zuhörer und Leser, von denen der Selbstdenker kein Wort versteht, weil wirklich kein Verstand darin ist. Wie die alte Kirchengängerin, für welche ich übrigens alle mögliche Achtung trage, eine Predigt sehr verständlich und sehr erbaulich findet, in welcher recht viele Sprüche und Liederverse vorkommen, die sie auswendig weiss und nachbeten kann; nicht anders finden Leser, welche weit über jene erhaben zu sein glauben, eine Schrift sehr lehrreich und klar, welche ihnen sagt, was sie schon wissen; und Beweise sehr stringent, welche darthun, was sie schon glauben. Das Wohlgefallen des Lesers am Schriftsteller ist ein verstecktes Wohlgefallen an sich selbst. Welch ein grosser Mann, denkt er bei sich, es ist, als ob ich mich selbst hörte oder läse!

In dieses Grundsystem gehört denn auch der Satz, dass wir Verstand und Willen haben. Die mehrsten Katechismen lehren ausdrücklich: der Mensch ist ein Wesen, das Verstand und Willen hat. Der erste, der dies gesagt haben mag, fand es in sich selbst, wusste, wie er dazu kam, und war ein grosser Mann. Wer aber hintritt und sagt: mir ist das unmittelbare Thatsache des Bewusstseins, der beweist

gerade durch diese Art der Begründung, dass es für ihn nicht wahr ist, dass für ihn es weder Verstand noch Willen giebt, dass er die ganze Sache nur von Hörensagen, nur aus seinem Katechismus hat. — Hätten diese Philosophen jene Begriffe durch Abstraction, so würden sie allerdings wissen, wohin der Weg derselben weiter gehe; aber sie haben sie nicht auf diesem Wege erhalten. Für sie sind sie wirklich ein ursprünglich, d. h. in ihrer Kindheit von aussen her Gegebenes" *). Ganz in demselben Sinne ruft Fichte 1801 den Gegnern der W. L. zu: „Eure planen Sätze sind durch die Ueberlieferung zu Euch herabgeschwommen, und Ihr glaubt sie zu verstehen, und zu wissen, weil Ihr sie so sehr oft gehört und selbst gesagt habt, ohne Widerspruch zu erfahren."

Jenes gedankenlose Hersagen und Nachschwatzen überlieferter Sätze ist es also, gegen welches Fichte sich erhebt, indem er die Erfahrung bekämpft. Er will das von den Römern überlieferte, vermessene Vertrauen zur Redensart vernichten, welches die Individuen schlaff macht, indem es sie in den Traum einwiegt, dass die Redensart allein hilft. Hiergegen macht Fichte geltend: die Redensart muss dem Individuum etwas bedeuten, muss es anregen, und zur That bestimmen. Dieser Gedanke heisst aber in Beziehung auf das Princip: „Die Erfahrung kann höchstens lehren, dass Wirkungen gegeben sind, die den Wirkungen vernünftiger Ursachen ähnlich sind, aber nimmermehr kann sie lehren, dass die Ursachen derselben als vernünftige Wesen an sich wirklich vorhanden seien: denn ein Wesen an sich selbst ist kein Gegenstand der Erfahrung. Wir selbst tragen dergleichen Wesen erst in die Erfahrung hinein; wir sind es, die gewisse Erfahrungen aus dem Dasein vernünftiger Wesen ausser uns erklären. Aber — mit welcher Befugniss erklären wir so? Diese Befugniss muss vor dem Gebrauch derselben näher erwiesen werden" **). Die Erfahrung also, d. i. für

*) Vergleichung des vom Herrn Professor Schmid aufgestellten Systems mit der W. L. 1795. Werke. Th. 2. p. 453. 454.

**) Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. 1794. Werke. Th. 6. p. 303.

Fichte'n Sätze, soll erwiesen werden, durch die Thathandlung der Syllogistik.

5. Was von dem Begriff der Erfahrung gilt, das gilt auch von der Vorstellung, „man nennt nämlich das System der von dem Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen die Erfahrung, innere sowohl als äussere"*). — Die Vorstellung wird nach Kant durch die Sinnlichkeit, oder näher durch die reinen Formen der Anschauung begründet. Aenesidemus wendet ein, dass vorausgesetzt werde, dass die Formen der Anschauung, wie die reinen Verstandesformen einen Grund haben müssen, mithin das Gesetz der Causalität. Fichte erwidert darauf: „Wenn gesagt wird, wir sind genöthigt, einen Grund derselben aufzusuchen und denselben in unser Gemüth zu setzen, so wird der Satz des Grundes bloss seiner logischen Gültigkeit nach gebraucht. Da aber das dadurch Begründete nur als Gedanke existirt, so sollte man meinen, der logische Grund eines Gedankens sei zugleich der Real- oder Existentialgrund dieses Gedankens," weil „wir es sagen." — Auf die Einwendung des Aenesidemus, „dass es sich wohl denken lasse, dass alle unsere Erkenntniss aus der Wirksamkeit realiter vorhandener Gegenstände auf unser Gemüth herrühre, und dass die Nothwendigkeit, welche in gewissen Theilen dieser Erkenntniss angetroffen werde, durch eine besondere Art, wie die Dinge uns afficiren, erzeugt sei, da eine Empfindung während der Zeit, da sie vorhanden sei, als vorhanden zu denken sei," antwortet Fichte: „Es ist nothwendig, das Object der Empfindung als wirklich zu denken, und dieses unmittelbare Verhältniss gegen unser Vorstellungsvermögen selbst sollte unabhängig von demselben sein, ausser uns sein?" — Die Anschauung erfolgte bei Kant durch den Reiz des Dinges an sich auf die Sinnlichkeit mit Nothwendigkeit. Aenesidemus wendet ein: „Wenn die Dinge an sich" (unabhängig von unserm Vorstellungsvermögen) „uns völlig unbekannt seien, so können wir auch nicht wissen, dass sie gewisse Bestimmungen in uns nicht hervorgebracht haben." „Eine Ableitung

*) Erste Einleitung in die W. L. 1797. Werke. Th. 1. p. 423.

des Nothwendigen und Allgemeingültigen in unserer Erkenntniss aus dem Gemüthe mache das Dasein dieses Nothwendigen im Geringsten nicht begreiflicher, als eine Ableitung ebendesselben von der Wirkungsweise der Gegenstände ausser uns auf uns." Da Aenesidemus Einwürfe nicht bis auf den Process der Sinneswahrnehmung zurückgehen, nicht auf das Experiment des Physiologen provociren, sondern er nur mit Begriffen gegen Begriffe streitet, so fragt Fichte mit Recht: „Was mag Dasein, was mag begreiflich hier heissen? Soll etwa noch ein höherer Grund jener in unserm Gemüthe als vollständig begründeten Nothwendigkeit aufgesucht, — die in unserm Gemüthe aufgefundene unbedingte Nothwendigkeit dadurch bedingt, davon abgeleitet, dadurch erklärt und begriffen werden? In uns, wo wir bis zur absoluten Autonomie gekommen sind, soll absolute Autonomie begründet werden? Das ist ein Widerspruch. Oder ausser uns? Aber die Frage ist ja eben von einem Uebergange von dem Aeussern zum Innern, oder umgekehrt. Es ist ja eben das Geschäft der kritischen Philosophie, zu zeigen, dass wir eines Ueberganges nicht bedürfen; dass alles, was in unserm Gemüthe vorkommt, aus ihm selbst vollständig zu erklären und zu begreifen ist. Es ist ihr nicht eingefallen, eine Frage zu beantworten, die, nach ihr, der Vernunft widerspricht. Sie zeigt uns den Cirkel, über den wir nicht hinausschreiten können; innerhalb desselben aber verschafft sie uns den innigsten Zusammenhang in unsrer ganzen Erkenntniss" *). Dass wir, beim logisch deducirenden Ich angelangt, schon am Ende sind, ist hier blosse Annahme. Diese Annahme ist bedingt, einerseits durch die Unbekanntschaft des Philosophen mit der Physiologie, namentlich mit dem Processe der Sinneswahrnehmung, andererseits durch den Glauben an die Absolutheit des Syllogismus und der logischen Deduction, welche, als Thathandlung bestimmt, allein im Gemüthe des Menschen sich vorfinden soll.

Wenn aber das Gemüth Grund aller Erkenntniss a priori ist, fragt Aenesidemus: „als was ist es denn Grund davon, als Ding an sich, als Noumenon, oder als transcendentale Idee?

---

*) Recension des Aenesidemus. 1794. Werke. Th. 1. p. 13—15.

Als Ding an sich nicht," erwidert Fichte, „wie er ganz richtig läugnet." „Auf ein Noumenon" aber, bemerkt Aenesidemus, „lasse sich, Kant's eigener Erinnerung nach, die Kategorie der Causalität nicht anwenden." Dagegen wendet Fichte ein: „Es wird auch nicht der Satz des Real-, sondern bloss der des logischen Grundes darauf angewendet, der aber, insofern das Gemüth bloss Intelligenz ist, Real-Grund wird. Insofern das Gemüth der letzte Grund gewisser Denkformen überhaupt ist, ist es Noumenon; insofern diese als unbedingt nothwendige Gesetze betrachtet werden, ist es transcendentale Idee; die aber von allen andern dadurch sich unterscheidet, dass wir sie durch intellectuelle Anschauung, durch das Ich bin, und zwar: ich bin schlechthin, weil ich bin realisiren. Alle Ansprüche Aenesidemus gegen dies Verfahren gründen sich bloss darauf, dass er die absolute Existenz und Autonomie des Ich — wir wissen nicht wie und für wen — an sich gültig machen will; da sie doch nur für das Ich selbst gelten soll. Das Ich ist, was es ist, und weil es ist, für das Ich. Ueber diesen Satz hinaus kann unsere Erkenntniss nicht gehen" *).

Das Ich ist Fichte'n also der letzte Grund, in und durch dasselbe ist die Vorstellung, er fragt daher: „was für ein Ding mag doch eine blosse Vorstellung an sich, und unabhängig von einem Vorstellungsvermögen sein, und wie mögen Bestandtheile einer blossen Vorstellung auch noch anders verschieden sein, als dadurch, dass das vorstellende sie unterscheidet" **). „Das Vorstellungsvermögen existirt für das Vorstellungsvermögen, und durch das V. V., dies ist der nothwendige Cirkel, in welchem jeder endliche, und das heisst, jeder uns denkbare Verstand eingeschlossen ist. Wer über diesen Cirkel hinaus will, versteht sich selbst nicht, und weiss nicht, was er will" ***). Das Vorstellende „unterscheidet in der Vorstellung Subject und Object, und die Vorstellung wird auf das Object bezogen, wie die Wirkung auf ihre Ursache, und auf das Subject, wie Accidenz auf Substanz" †). Dass die

*) a. a. O. p. 16.

**) a. a. O. p. 17.

***) a. a. O. p. 11.

†) a. a. O. p. 18.

Beziehung eine verschiedene sei, wie Aenesidemus bemerkt hatte, giebt Fichte zu. — Im Objecte der Vorstellung ist daher gar kein vom Ich unabhängiges Ding mehr enthalten, „es ist der menschlichen Natur geradezu unmöglich, sich ein Ding unabhängig von irgend einem Vorstellungsvermögen zu denken.“ „Den Gedanken von einem Dinge, das nicht nur von dem menschlichen Vorstellungsvermögen, sondern von aller und jeder Intelligenz unabhängig Realität und Eigenschaften haben soll, hat noch nie ein Mensch gedacht, so oft er es auch vorgeben mag, und es kann ihn keiner denken; man denkt allemal sich selbst als Intelligenz, die das Ding zu erkennen strebt, mit hinzu“ *). „Kant sah zuerst den Cirkel, in den der menschliche Geist eingeschlossen ist: das Ding wäre an sich so beschaffen, wie es sich — sich selbst vorstellt. Nach Kant — führte Reinhold die gesammte Philosophie auf einen einzigen Grundsatz zurück.“ „Sollte durch weiteres Zurückschreiten auf dem von ihm so ruhmvoll gebahnten Wege sich etwa in der Zukunft entdecken, dass das unmittelbar gewisseste: Ich bin, auch nur für das Ich gelte; dass alles Nicht-Ich nur für's Ich sei; dass es alle Bestimmungen dieses Seins a priori nur durch seine Beziehung auf das Ich bekomme; dass aber alle diese Bestimmungen, insofern nämlich ihre Erkenntniss a priori möglich ist, durch die blosse Bedingung der Beziehung eines Nicht-Ich auf ein Ich überhaupt, schlechthin nothwendig werden: so würde daraus hervorgehen, dass ein Ding an sich, insofern es ein Nicht-Ich sein soll, das keinem Ich entgegengesetzt ist, sich selbst widerspreche, und dass das Ding wirklich und an sich so beschaffen sei, wie es von jedem denkbaren intelligenten Ich, d. i. von jedem nach dem Satze der Identität und des Widerspruchs denkenden Wesen, gedacht werden müsse; dass mithin die logische Wahrheit für jede der endlichen Intelligenz denkbare Intelligenz zugleich real sei, und dass es keine andere gebe, als jene. Alsdann würde es auch Niemandem mehr beikommen, zu behaupten, dass die kritische Philosophie idealistisch sei, und alles für Schein erkläre“ **).

*) a. a. O. p. 19.

**) a. a. O. p. 20.

c, Die negativen Bestimmungen am Ich.

1. Die im Ich untergehenden Momente der Vorstellung und ihres Objects des Dinges an sich, kommen bei Fichte aber auch wieder hervor, denn das Ich ist nur Ich durch seine Negation. Schon Kant hatte gezeigt, dass „das Bewusstsein des denkenden Ich nur unter der Bedingung eines zu denkenden Nicht-Ich möglich sei" *). Hieraus folgt, dass „ein ursprüngliches Object überhaupt nicht wahrgenommen wird, und nicht wahrgenommen werden kann. Vor aller andern Wahrnehmung vorher aber kann die Anschauung auf ein ursprünglich dem Subjecte entgegengesetztes Object, das Nicht-Ich, bezogen werden; welches Nicht-Ich überhaupt nicht wahrgenommen, sondern ursprünglich gesetzt wird" **). Ebenso ist es mit dem Ich. „Das absolute Subject, das Ich, wird nicht durch empirische Anschauung gegeben, sondern durch intellectuelle gesetzt; und das absolute Object, das Nicht-Ich ist das ihm Entgegengesetzte. Im empirischen Bewusstsein kommen beide nicht anders, als so vor, dass eine Vorstellung auf sie bezogen werde; in diesem sind sie nur mittelbar, als vorstellendes und vorgestelltes: des absoluten Subjects, des vorstellenden, das nicht vorgestellt würde, und des absoluten Objects eines Dinges an sich, unabhängig von aller Vorstellung, wird man sich nie, als eines empirisch gegebenen bewusst" ***).

Das Ich wird gesetzt, und ebenso das Nicht-Ich; der Begriff des Setzens ist es also, aus dem Ich und Nicht-Ich hervorgehen; demnach haben wir zu fragen worin das Setzen besteht? Fichte sagt: „Jenes ursprüngliche Setzen und Gegensetzen ist NB kein Denken, kein Anschauen, kein Empfinden, kein Begehren; sondern es ist die gesammte Thätigkeit des menschlichen Geistes, die keinen Namen hat, die im Bewusstsein nie vorkommt, die unbegreiflich ist, weil sie das durch alle besondern (und lediglich insofern ein Bewusstsein bildende) Acte des Gemüths bestimmbare, keineswegs aber ein bestimmtes ist. Der Eingang in die Phi-

*) a. a. O. p. 21.

**) a. a. O. p. 9.

***) a. a. O. p. 10.

losophie ist das schlechthin Unbegreifliche" *). Daraus erhellt, dass das Setzen ein von allen andern Thätigkeiten des Gemüths abstrahirtes Allgemeines ist, welches ein Unbegreifliches ist, sofern wir seinen Ursprung nicht kennen, das wir aber als Thätigkeit sehr wohl kennen, denn es ist das Denken in Syllogismen.

2. Weiter entwickelt erscheint dieser Gegensatz in einer andern Form. „Die Vorstellung und das Object, das ihr entsprechen soll, sind durchaus Eins und ebendasselbe, nur angesehen von zwei verschiedenen Gesichtspunkten. Dass es aber aus diesen zwei verschiedenen Gesichtspunkten angesehen werden muss, liegt in der erkennbaren und darzustellenden Natur der Vernunft, ist sonach nothwendig, und ist einzusehen als nothwendig" **). Worauf diese Nothwendigkeit beruht, wird sich gleich zeigen. Fichte sagt: „Ich kenne keinen Unterschied unter den Objecten des Bewusstseins (der Reflexion), der sich behaupten könnte, als den, dass etwas entweder nothwendig, oder zufolge einer freien Handlung des Gemüths, in ihm vorkomme." „Was wird nun mit Freiheit des Geistes hervorgebracht? und was kommt nothwendig in demselben vor? Es sind nur zwei Gesichtspunkte, aus denen man die Sache ansehen, und die Frage erheben kann. Entweder sieht man auf das, was man mit dem Gefühle des Zwanges und der Nothwendigkeit findet, wenn man zuerst sich selbst findet; was man bloss so findet, ohne alle Anwendung der Freiheit: oder man sieht auf das, was nach vollständiger Anwendung der Freiheit in der Abstraction übrig bleibt, und durch keine Freiheit hinwegzubringen ist. Von dem ersten Gesichtspunkte aus findet man die Sinnenwelt, so wie sie erscheint, lediglich reine Empirie und nichts weiter, die Sinnenwelt, wie sie nun einmal ist, ganz wie sie gegeben wird." „Es ist schlechthin nicht wahr, dass man sich in diesem Sinne der Vorstellung bewusst sei; nur der Dinge ist man sich

---

*) Fichte an Reinhold. 1795. Fichte's Leben. Th. 2. p. 252.

**) Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der W. L. 1795. Werke. Th. 2. p. 441.

bewusst. Sich selbst findet man nur wollend, und zwar etwas bestimmtes wollend. Das Bewusstsein der Vorstellung ist schon die Folge einer Unterscheidung, welche zu machen das Gemüth genöthigt wird, durch den Anstoss, den es daran nimmt, dass ja das Ich selbst das Wollende sei, mithin ja die Dinge, inwiefern der Wille darauf geht, in ihm selbst liegen müssen, für die Erkenntniss aber ausser ihm liegen sollen. Erst um diesen Widerspruch zu lösen, wird zwischen der Vorstellung und den Dingen unterschieden, und in das Ich hinein eine Repräsentation des Dinges gesetzt, die etwas anderes sein soll, als das dadurch Repräsentirte ausser ihr. Darum ist es nicht Factum des Bewusstseins im ersten Sinne des Wortes, dass wir vorstellen, sondern nur, dass Dinge sind. Aber, was sage ich? Es ist nicht Factum des Bewusstseins, dass Dinge sind; nicht Factum desselben, dass Menschen sind, Thiere, Bäume u. s. f., sondern nur, dass dieser bestimmte einzelne Mensch, dieses bestimmte Thier, dieser bestimmte Baum ist, die vor meinem Auge schweben. Jeder Gemeinbegriff setzt eine Abstraction durch Freiheit voraus.

Von dem zweiten Gesichtspunkte aus, — das, was nach der vollendeten Abstraction, nach der Abstraction von allem, wovon abstrahirt werden kann, übrig bleibt, ist lediglich das Abstrahirende selbst, das Ich. Es bleibt für sich übrig, und ist sonach Subject-Object; es bleibt mit seinem ursprünglichen Charakter, in seiner Reinheit übrig. Ich möchte das nicht eine Thatsache, sondern eine Thathandlung nennen.

Was zwischen den beiden Endpunkten liegt, ist Object des Bewusstseins lediglich durch Freiheit der Abstraction, und Bildung durch die Einbildungskraft. Ich abstrahire z. B. von dem Besonderen der Bäume, die ich etwa gesehen habe; fasse das allen Gemeinschaftliche auf in Eine Vorstellung, und habe den Begriff des Baumes überhaupt. Das Bild des Baumes überhaupt, das mir vorschwebt — ich rede zu denen, die wirklich denken können, und nicht blosse Wörter, die sie gelernt haben, wiederholen — was ist es denn, woher kömmt es denn, von welchem Baume an sich ist es mir denn zugeströmt? Ich meine, es sei ohne allen Zweifel

ein Product meiner Einbildungskraft. Ich abstrahire von dem Besonderen alles Erkannten, und habe den Begriff des Dinges überhaupt. Das Bild desselben ist doch hoffentlich auch Product meiner Einbildungskraft? Ich habe Mich gesetzt, als das Erkennende, in der Erkenntniss dieses Gegenstandes, und eines zweiten, und eines dritten u. s. f. Ich abstrahire von dem Besonderen in jedem Erkennen, und setze mich als das Erkennende überhaupt, gerade so, wie ich vorher einen Baum überhaupt setzte; sondere diese Vorstellung von den übrigen Prädicaten, die ich mir zuschreibe ab, und fixire sie in dem Begriffe eines Erkenntnissvermögens oder eines Verstandes, gebe diesem Begriffe ein Bild, und sage: siehe, das ist mein Verstand. Nun bitte ich einen jeden: wie kömmt denn ein Verstand als Object in mein Bewusstsein? Ist er denn etwas anderes, als ein Product meiner Einbildungskraft in ihrer Freiheit, und zwar durch eine höchst zusammengesetzte und höchst zufällige Operation derselben? Schon die Absonderung eines erkennenden Ich von einem erkannten, das nur insofern Nicht-Ich ist, inwiefern diese Absonderung geschieht, war Sache der Freiheit; und nun erst alles übrige? — Gerade auf dieselbe Weise, und auf keine andere, kömmt ein Wille, ein Bewusstsein, das Ich selbst, inwiefern es Object des Bewusstseins ist, im Bewusstsein zu Stande. Diese Abstracta im Ernste für wirkliche, durchgängig bestimmte Dinge zu halten, ist wahre Schwärmerei, ist der eigentliche Wahnsinn, welcher darin besteht, dass man den Producten seiner Einbildungskraft in ihrer Freiheit Realität beimisst" *).

Machen wir uns diese Bestimmungen klar, indem wir sie in das obige Schema einordnen, in welchem B die praktische, C die theoretische Vernunft bezeichnet.

Vorausgesetzt wird: die Einheit des Objects und der Vorstellung; 2, die Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit in dem Abstrahirenden, oder im Ich. Demnach erhalten wir folgende Bestimmungen für:

*) a. a. O. p. 447—449.

B	C
die Sinnenwelt	die Vorstellung
den Willen	den Anstoss
die Dinge	die Einbildungskraft
die Freiheit	den Verstand.

Diese Bestimmungen sind aber unter einander verbunden. Das allgemeine Band ist die Freiheit der Abstraction und die Einbildungskraft. Die Einbildungskraft setzt die Dinge und den Verstand; wird aber selbst durch die Freiheit der Abstraction gesetzt, welche auch die Vorstellung von den Dingen ablöst, und damit C von B unterscheidet.

Alles, was in B und C gesetzt worden ist, ist also von der Freiheit der Abstraction gesetzt. „Die ganze Handlung, durch welche das Ich sich selbst, und mit und in sich selbst Alles setzt, was da ist, in ihrer ursprünglichen Einheit und Ganzheit, welche lediglich der Philosoph zersplittert, weil er muss, welche nur er theilweise geschehen lässt, damit er ihr folgen könne — sie geschieht wirklich; sie selbst ist alles, was da ist und war, und sein wird, und wie irgend etwas ist, ist sie" *). — Aus dieser Bestimmung ergeben sich sehr wichtige Consequenzen.

3. „Das Ding an sich ist eine blosse Erdichtung und hat gar keine Realität" **). Fichte giebt das Verhältniss dieser seiner Lehre zu Kant genau an. Die Kantianer verstanden Kant so, dass er lehre: „der objective Grund der Erscheinungen liege in etwas, das Ding an sich ist" ***). Kant hatte diese Ansicht „durch die Unterscheidung von Dingen, wie sie uns erscheinen, und wie sie an sich sind, autorisirt" †), und Fichte erkennt es an, da Kant mit dem Ich als blossen Subject anhebt, und „diesem ein Object gegenüberstellt," dass man „mit guter Bewilligung Kant's das auf dem Standpunkte des gemeinen Menschenverstandes liegende Object ausser dem Ich mit in die Kritik hineinnehme" ††).

*) a. a. O. p. 451.

**) Erste Einleitung in die W. L. 1797. Werke. Th. 1. p. 428.

***) Zweite Einleitung in die W. L. 1797. Werke. Th. 1. p. 48?.

†) Recension des Aenesidemus. 1794. Werke. Th. 1. p. 19.

††) Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der

Fichte weiss es, „dass erst in der Mitte des Kantischen Systems, in der Lehre vom Schematismus der Einbildungskraft das Ich selbst zum Objecte“ *) und „das Ding an sich zum Noumenon wird“ **); allein er glaubt, diese einander widersprechenden Aeusserungen so vereinigen zu können, dass Kanten „der Gegenstand des Bewusstseins, das durch den Verstand der Erscheinung Hinzugethane ein blosser Gedanke sei“ ***), und erklärt, „dass die Wissenschaftslehre gar nicht einlässt, wenn man die Bürde des Dinges an sich nicht schon vor der Thüre abgelegt hat“ †). — Bei Kant war das Ding an sich der letzte Ueberrest der ganzen, durch die Sinnesorgane wahrgenommenen Welt, wir haben daher noch zu sehen, was aus ihr geworden ist? „Eine Natur an sich giebt es nicht; meine Natur und alle andere Natur, die gesetzt wird, um die erstere zu erklären, ist nur eine besondere Weise mich selbst zu erblicken“ ††). Ebenso verhält es sich mit der Welt; „wenn ich durch meinen Willen etwas in mir selbst verändern könnte, so würde dadurch auch nothwendig meine Welt verändert.“ „Meine Welt wird verändert, heisst: Ich werde verändert; meine Welt wird weiter bestimmt, heisst: Ich werde weiter bestimmt“ †††). Denn „die allgemeine Wahrnehmung hat zu ihrem Grundstoffe durchaus nichts Anderes, als das Verhältniss des wahrnehmenden zu andern Individuen in einer rein intelligiblen Welt, denn nur inwiefern sie dies hat, ist sie, und ist überhaupt ein Wissen.“ „Alle Erscheinungswelt ist rein und lauter das bloss formale Gesetz eines individuellen Wissens, demnach das blosse, reine durch und durch Nichts, und weit entfernt, dass wir der Sinnenwelt etwa aus der Region des reinen Denkens zu einer

---

W. L. 1795. Werke. Th. 2. p. 455. Die Kantischen Stellen führt Fichte an: Zweite Einleitung in die W. L. Werke. Th. 1. p. 487.

*) Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid a. S. Th. 2. p. 445.

**) Zweite Einleitung in die W. L. Th. 1. p. 482.

***) a. a. O. p. 488.

†) Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der W. L. 1795. Werke. Th. 2. P. 445.

††) Das System der Sittenlehre. 1798. Werke. Th. 4. p. 133.

†††) a. a. O. p. 72.

Art von Sein verhelfen könnten, wird sie vielmehr von da aus entschieden und auf ewig in ihr Nichts begraben" *) — Wenn so die ganze Welt mit dem Dinge an sich untergeht, so fragt es sich, woher denn Fichte eine Differenz wieder bekommt?

4. Das Ich ist es, welches alle Differenz wieder setzt. „Erst durch das Ich kommt Ordnung und Harmonie in die todte, formlose Masse. Allein vom Menschen aus verbreitet sich Regelmässigkeit rund um ihn herum bis an die Grenze seiner Beobachtung" **). „Der Streit über den Zusammenhang unserer Erkenntniss mit einem Dinge an sich dürfte durch eine künftige W. L. wohl dahin entschieden werden, dass unsere Erkenntniss zwar nicht unmittelbar durch die Vorstellung, aber wohl mittelbar durch das Gefühl mit dem Dinge an sich zusammenhange; dass die Dinge allerdings bloss als Erscheinungen vorgestellt, dass sie aber als Dinge an sich gefühlt werden; dass ohne Gefühl gar keine Vorstellung möglich sein würde; dass aber die Dinge an sich nur subjectiv, nur inwiefern sie auf unser Gefühl wirken, erkannt werden" ***). Das Verhältniss des Gefühls zur Vorstellung wird dann so bestimmt: „Das Gefühl und die dasselbe voraussetzende Vorstellung ist nicht frei, sondern hängt von den Dingen ausser dem Ich ab, deren Charakter gar nicht Identität, sondern Mannigfaltigkeit ist" †). Damit ist aber noch nicht klar, wie das in das Ich versenkte Ding an sich metamorphosirt aus demselben wieder heraus kommt, und die Differenz setzt. Fichte zeigt uns auch diesen Process: Diejenigen, welche den Gegenständen äussere Realität zuschreiben, legen ihnen die Kraft bei das Individuum zu afficiren; wenn aber die Gegenstände für blosse Gedanken erklärt werden, so muss man auf folgende Weise räsonniren: „Der Gegenstand afficirt: etwas, das nur gedacht wird, afficirt. Was heisst denn das? Wenn ich nur einen Funken Logik besitze, nichts anderes, als: es afficirt, inwiefern es ist,

*) Darstellung der W. L. 1801. Werke. Th. 2. p. 150.

**) Ueber die Würde des Menschen. 1794. Th. 1. p. 412.

***) Ueber den Begriff der W. L. 1794. Werke. Th. 1. p. 29.

†) Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. 1794. Werke Th. 6. p. 298.

also es wird nur gedacht als afficirend. Die Fähigkeit, durch die Art, wie wir durch die Gegenstände afficirt werden, Vorstellungen zu bekommen — was ist nun sie? Da wir die Affection selbst nur denken, denken wir ohne Zweifel das Gemeinsame derselben auch nur, sie ist auch nur ein blosser Gedanke. Wenn du einen Gegenstand setzest mit dem Gedanken, dass er dich afficirt habe, so denkst du dich in diesem Falle afficirt, und wenn du denkst, dass dies bei allen Gegenständen deiner Wahrnehmung geschehe, so denkst du dich als afficirbar überhaupt, oder mit andern Worten: du schreibst dir durch dieses dein Denken Receptivität oder Sinnlichkeit zu." Somit „geht unsere Erkenntniss aus von einer Affection, aber nicht durch einen Gegenstand." In der bisherigen Erörterung ist also aus dem Dinge an sich eine Affection geworden, welche das Ich in sich setzt. Was heisst dies nun? „So gewiss ich mich setze, setze ich mich als ein Beschränktes; zufolge der Anschauung meines Selbstsetzens." „Alle Beschränktheit aber ist, zufolge ihrer Anschauung und zufolge ihres Begriffs, eine durchgängig bestimmte, nicht aber etwa eine Beschränktheit überhaupt. Es ist aus der Möglichkeit des Ich die Nothwendigkeit einer Beschränktheit desselben überhaupt abgeleitet werden. Die Bestimmtheit derselben aber kann daher nicht abgeleitet werden, denn sie selbst ist ja, wie wir sehen, das Bedingende aller Ichheit. Hier sonach hat alle Deduction ein Ende. Diese Bestimmtheit erscheint als das absolut Zufällige, und liefert das bloss Empirische unserer Erkenntniss." „Diese meine Beschränktheit in ihrer Bestimmtheit offenbart sich in Beschränkung meines praktischen Vermögens (hier ist es, wo die Philosophie aus dem theoretischen Gebiete in das praktische hinübergetrieben wird) und die unmittelbare Wahrnehmung derselben ist ein Gefühl (so nenne ich es lieber, als nach Kant Empfindung: Empfindung wird es erst durch die Beziehung auf einen Gegenstand vermittelst des Denkens): das Gefühl des Süssen, Rothen, Kalten u. dergl. Dieses ursprüngliche Gefühl aus der Wirksamkeit eines Etwas erklären zu wollen, ist der Dogmatismus der Kantianer." „Dieses ihr Etwas ist nothwendig das leidige Ding an sich. Bei dem unmittelbaren Ge-

fühle hat alle transcendentale Erklärung ein Ende." „Die ganze Bestimmtheit des empirischen Ich, sonach die durch sie mögliche Summe der Gefühle ist anzusehen als a priori, d. i. absolut und ohne alles unser Zuthun bestimmt; sie ist die Kantische Receptivität, und ein besonderes aus ihr ist ihm eine Affection. Ohne sie ist das Bewusstsein unerklärbar" *). In den Begriffen der Bestimmtheit und der Affection haben wir also das Kantische Ding an sich metamorphisirt wieder erhalten. Aber es ist in das Ich gesetzt, und dieses construirt nun aus sich wieder heraus, was es soeben in sich aufgenommen hat.

5. „Das vom transcendentalen Gesichtspunkte beobachtete empirische Ich erklärt sich sein Gefühl; nach dem Gesetze: kein Begrenztes ohne Begrenzendes; es erschafft sich durch die Anschauung eine ausgedehnte Materie, auf welche es jenes bloss Subjective des Gefühls durch Denken überträgt, als auf seinen Grund, und lediglich durch diese Synthesis sich ein Object macht. Die fortgesetzte Analyse und das fortgesetzte Erklären seines eigenen Zustandes giebt ihm sein Weltsystem; und das Beobachten der Gesetze dieses Erklärens dem Philosophen seine Wissenschaft" **). Hieraus folgt dann die Bestimmung, dass „durch die W. L. eine ihrem Sein und ihren Bestimmungen nach als unabhängig von uns anzusehende Natur, und die Gesetze, nach denen sie beobachtet werden soll und muss, als nothwendig gegeben sind." „Der Bau des kleinsten Grashalms muss sich vor aller Beobachtung aus dem Grundsatze alles menschlichen Wissens ableiten lassen" ***). „Der Philosoph entwirft ruhig seine Construction nach den aufgestellten Principien, ohne während dieses Geschäfts den wirklich vorhandenen Zustand der Dinge seiner Beachtung zu würdigen, oder des Andenkens desselben zu bedürfen, um die Betrachtung fortsetzen zu können" †).

---

*) Zweite Einleitung in die W. L. 1797. Werke. Th. 1. p. 488—490.

**) a. a. O. p. 490.

***) Ueber den Begriff der W. L. 1794. Werke. Th. 1. p. 64.

†) Ueber das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinung im Gebiete der Freiheit. 1805. Werke. Th. 6. p. 358.

Somit sind alle Bestimmungen Kant's in den Begriff des Ich versenkt, und erscheinen als negative Begriffe wieder am Ich; Fichte hat also das Ich als behaftet mit seiner Negation übrig behalten. Es fragt sich nun, was dieses mit einer Negation behaftete Ich ist?

d) Das logische Ich.

1. Das Ich ist mit seiner Negation behaftet, und als solches ist es eine Thathandlung. Beide Momente werden im Ich nicht als ruhend gesetzt, sondern sofern sie in Bewegung sind. Es fragt sich also, was für eine Bewegung das Ich ist? Diese Frage ist die allerwichtigste, denn das mit seiner Negation behaftete Ich ist Fichte'n der letzte Grund von Allem; es ist dieselbe Frage als die: was ist Fichte'n Wahrheit, und was ist sein Kriterium der Wahrheit?

Fichte sagt 1793: „Wer seine Sätze aus ursprünglichen Grundsätzen der Vernunft durch strenge Folgerung ableitet, ist ihrer Wahrheit und der Unwahrheit aller Einwendungen dagegen schon im Voraus sicher" *). Hier liegt die Wahrheit in der richtigen Folgerung, d. h. im Syllogismus. Ebenso, wenn Fichte sagt: „Die W. L. stützt sich auch bei dem, was sie wirklich als Thatsache der innern Erfahrung aufstellt, nicht auf die Erfahrung, sondern auf ihre Deduction" **): „Das Wesen meiner Philosophie besteht nach mir und aller wirklichen Philosophie lediglich im Deduciren" ***). „Mein Gang ist folgernd und eine ununterbrochene Kette des Räsonnements. Alles jedesmal Folgende ist nur unter der Bedingung wahr, dass du das unmittelbar vorhergehende wahr befunden hast" †). Dies Verfahren hiess auch ein Construiren und ist angeboren: „Wenn Ihr beim Lesen einer politischen Zeitung Acht auf Euch haben wollt, so werdet Ihr finden, dass Ihr sogar diese nicht versteht, wenn Ihr bloss die

---

*) Beiträge zur Berichtigung der Urtheile über die französ. Revolution 1793. Werke. Th. 6. p. 105.

**) Grundriss des Eigenthümlichen der W. L. 1795. Werke. Th. 1. p. 334.

***) Aus einem Privatschreiben. 1799. Werke. Th. 5. p. 395.

†) Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. 1801. Werke. Th. 2. p. 330.

Worte auffasst und analysirt; dass Ihr vielmehr auch hier durch Eure Phantasie das Bild der erzählten Begebenheit entwerfen, und die Begebenheit construiren müsst, um wirklich zu verstehen; dass Ihr auch wirklich dieses von jeher ohne Fehl gethan habt und thut, so gewiss ihr jemals eine Zeitung verstanden habt und noch versteht" *). Fichte stellt daher als „erstes Postulat auf: Denke dich, construire den Begriff Deiner selbst, und bemerke, wie du dieses machst" **). Dieses Construiren, welches er „für seine folgenden Beobachtungen und Schlüsse" vornimmt, bezeichnet er als ein „unmmittelbares Anschauen seines Handelns." Das Anschauen ist aber ebenfalls durch das Gesetz des Syllogismus bestimmt. Fichte sagt: „Die W. L. ist schlechthin folgernd von Seiten des Denkens." „In der Anschauung ist, was sie denkt; im Denken wird es als nothwendig verkettet" ***). Daher ist das Anschauen des Handelns ein „Begreifen." Der Philosoph „begreift seinen Act als ein Handeln überhaupt," und zwar „als dieses bestimmte, in sich zurückgehende Handeln, wie er es in sich anschaut" †). Das, was Fichte voraussetzt ist also das Gesetz des Syllogismus, und wahr ist ihm alles, was diesem Gesetze gemäss ist.

2. Dies Gesetz des Syllogismus, welches Fichte hier als: Folgern, Anschauung des Handelns, als in sich zurückgehendes Handeln bestimmt, wird von ihm aber auch als Reflexion bestimmt.

„Um die W. L. zu Stande zu bringen, dazu gehört die Handlung des menschlichen Geistes, seine Handlungsart überhaupt zum Bewusstsein zu erheben," „die Reflexion," und da „die Handlung der Reflexion aus der Reihe von Handlungen, in der sie sich vorfindet, getrennt und von aller Vermischung rein aufgestellt wird, so ist jene Handlung auch eine Handlung der Abstraction. Es ist unmöglich zu reflectiren ohne abstrahirt zu haben." „Die Abstraction geschieht durch Freiheit, und die philosophirende Urtheilskraft wird in ihr gar

*) a. a. O. p. 417.

**) Zweite Einleitung in die W. L. 1798. Werke. Th. 1. p. 458.

***) Darstellung der W. L. 1801. Werke. Th. 2. p. 162.

†) a. a. O. p. 461.

nicht durch blinden Zwang geleitet. Die ganze Schwierigkeit ist in der Frage enthalten: nach welchen Regeln verfährt die Freiheit in der Absonderung? — Für dieses Geschäft giebt es keine Regel." „Was im menschlichen Geiste offen da liegt, und was jeder mit Händen greifen kann, wenn es ihm deutlich dargelegt wird, ist" (geschichtlich) „erst zum Bewusstsein einiger Wenigen gelangt. Alle Philosophen haben durch Reflexion die nothwendige Handlungsart der Intelligenz von den zufälligen Bedingungen derselben absondern wollen" *). Die Abstraction ist also ursprünglich und frei; sie ist jedoch mit der Reflexion nothwendig verbunden.

„Die Reflexion wird nach Gesetzen vorgenommen: „Diese Gesetze müssen in dem System der nothwendigen Handlungsweise der Intelligenz vorkommen" **). Es fragt sich daher, woher Fichte diese Gesetze kennt? „Die W. L. setzt die Regeln der Reflexion und Abstraction als bekannt und gültig voraus, sie muss dies nothwendig thun, und sie hat sich dessen nicht zu schämen, oder ein Geheimniss daraus zu machen, und es zu verstecken. Sie darf sich ausdrücken, Schlüsse machen, gerade wie jede andere Wissenschaft; sie darf alle logischen Regeln voraussetzen, und alle Begriffe anwenden, deren sie bedarf" ***). „Wir setzen gewisse Reflexionsgesetze voraus, und finden im Laufe der Wissenschaft die gleichen, als die einzig richtigen; also haben wir in unserer Voraussetzung ganz richtig gehabt, dies ist ein nothwendiger Cirkel" †). — Die vorausgesetzten Reflexionsgesetze sind aber mit der Abstraction verbunden: „Abstraction und Reflexion von einander abgesondert gedacht sind Handlungen der Freiheit;" „für das systematische Denken aber sind beide nur eine und dieselbe Handlung, angesehen von zwei Seiten" ††). Wegen dieser engen Verbindung beider ist „das, wovon der Idealismus ausgeht ein durch freies, aber gesetzmässiges Denken Hervorgebrachtes." „Es kommt dem Inhalte der Philosophie keine andere Realität zu, als die des nothwendi-

---

*) Ueber den Begriff der W. L. 1794. Werke. Th. 1. p. 72. 73.

**) a. a. O. p. 74.

***) a. a. O. p. 79.

†) a. a. O. p. 74.

††) a. a. O. p. 67.

gen Denkens unter der Bedingung, dass man über den Grund der Erfahrung etwas denken wolle. Die Intelligenz lässt sich nur als thätig denken, und sie lässt sich nur, als auf diese bestimmte Weise thätig denken, behauptet die Philosophie. Diese Realität ist ihr völlig hinreichend" *).

3. Setzen wir diese nach den Regeln der Reflexion verfahrende Abstraction voraus, so fragt sich, was daraus erfolgt? „Alles, wovon ich abstrahiren, was ich wegdenken kann, ist nicht mein Ich, und ich setze es meinem Ich bloss dadurch entgegen, dass ich es betrachte als ein solches, das ich wegdenken kann. Je mehreres ein bestimmtes Individuum sich wegdenken kann, desto mehr nähert sein empirisches Selbstbewusstsein sich dem reinen." „Wenn nun alles Objective aufgehoben wird, bleibt wenigstens das sich selbst Bestimmende, und durch sich selbst Bestimmte, das Ich oder das Subject übrig" **). „Von seinem Selbstbewusstsein kann man nie abstrahiren, denn man kann gar nichts denken, ohne sein Ich, als sich seiner selbst bewusst, mit hinzuzudenken." „Man hört wohl die Frage aufwerfen: was war ich, ehe ich zum Selbstbewusstsein kam? Die natürliche Antwort darauf ist: ich war gar nicht; denn ich war nicht Ich. Das Ich ist nur insofern, inwiefern es sich seiner bewusst ist" ***). Die Handlungen der Abstraction und Reflexion sind die fortwährende Bewegung des Schliessens, und diese soll beim Ich aufhören. Es fragt sich also, warum das Ich der Ruhepunkt ist, von welchem Fichte ausgeht?

4. „Darum muss man in der Philosophie nothwendig vom Ich ausgehen, weil dasselbe nicht zu deduciren ist" †). Vom Gesetz des Syllogismus wird also auf das Ich, als das Gesetz des Satzes geschlossen. Als Fichte später das Gesetz des Syllogismus auf die Anschauung übertragen hatte, sagt er: „Aller Beweis setzt etwas schlechthin Unbeweisbares voraus." „Wenn überhaupt Wahrheit, und insbesondere (durch Folgerung vermittelte) Wahrheit ist, so muss es ein

*) Erste Einleitung in die W. L. 1797. Werke. Th. 1. p. 448. 449.

**) Grundlage der gesammten W. L. 1794. Werke. Th. 1. p. 244.

***) a. a. O. p. 97.

†) a. a. O. p. 298.

unmittelbar Wahres geben. Sobald mein Gegner dies eingesehen haben wird, so suche er nach diesem Unmittelbaren bis er es findet. Dann erst wird er fähig sein, das System der W. L. zu beurtheilen. Dasjenige, wovon die W. L. ausgeht, lässt sich nicht begreifen, noch durch Begriffe mittheilen, sondern nur unmittelbar anschauen. Wer diese Anschauung nicht hat, für den bleibt die W. L. nothwendig grundlos und lediglich formal: und mit ihm kann dies System schlechterdings nichts anfangen" *). Dass der Inhalt dieser Anschauung das Ich ist, wird wieder angenommen, denn auf die Frage: „Was ist der Grund des Ich selbst?" erwidert Fichte: „Kann denn das Ich sich selbst erklären, sich selbst erklären auch nur wollen, ohne aus sich herauszugehen, und aufzuhören Ich zu sein? Wobei nach einer Erklärung auch nur gefragt werden kann, das ist sicher nicht das reine (absolut freie und selbständige) Ich, denn alle Erklärung macht abhängig" **). Daraus folgt, dass das Ich diese abstrahirende Reflexion selbst ist. Es fragt sich nun aber: wie es dies ist?

5. „Das Ich ist sein eigener Gedanke von sich selbst" ***), das heisst, es ist Subject-Object. „Ich bin ursprünglich weder das Reflectirende, noch das Reflectirte, und keins von beiden wird durch das andere bestimmt, sondern ich bin beides in seiner Vereinigung; welche Vereinigung ich freilich nicht denken kann, weil ich eben im Denken Reflectirtes und Reflectirendes absondere" †). Nun aber „sollen das Denken und das Gedachte dasselbe sein, folglich soll seine Thätigkeit in sich selbst zurückgehen," woraus folgt, „dass Ich und in sich zurückgehende Thätigkeit völlig identische Begriffe sind" ††). Daraus erhellt, dass in der Reflexion verschiedene Momente unterschieden werden. Wir haben also zu fragen: welche sind dies?

„Die W. L. geht von dem letzten Endpunkte aus, von demjenigen, was nach vollständiger Scheidung allein übrig bleibt,

*) Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltordnung. 1798. Werke. Th. 5. p. 181.

**) a. a. O. p. 180.

***) Zweite Einleitung in die W. L. 1797. Werke. Th. 1. p. 460.

†) a. a. O. p. 489. ††) a. a. O. p. 462.

und sich nicht weiter auflösen lässt; also von dem Grundstoffe dessen, was je im Bewusstsein vorkommen kann, und aus welchem Alles geworden ist, was da ist. Sie geht nach dem ersten Endpunkte hin, nach dem des wirklischen Daseins. Sie macht sonach den Weg der Abstraction zurück, oder vielmehr, sie lässt unter ihren Augen das Ich ihn zurückmachen. Dasselbe setzt unter ihren Augen zusammen, was durch die Abstraction getrennt war. So wie der Chemiker die vorher aufgelösten Körper wieder aus ihren Grundstoffen componirt, und nun erst sicher ist, der Natur ihr Geheimniss abgelernt zu haben, so der transcendentale Philosoph. Auf dem Wege der Abstraction können Glieder übersprungen werden, auf dem der Zusammensetzung nie. — Kommen denn nun die Handlungen des Zusammensetzens, die die W. L. auf diesem Wege dem Ich zuschreibt, wirklich vor im Bewusstsein? Ich meine; wenn nämlich Jemand diesen Weg der Synthesis, den die W. L. vorzeichnet, wirklich geht, und dabei auf sich reflectirt, wird das, was er innerlich thut, Object seines Bewusstseins. Geht er aber diesen Weg nicht, thut nicht, was die W. L. von ihm fordert, dann freilich kommt nichts dergleichen in seinem Bewusstsein vor, da alles, was zwischen den beiden Endpunkten liegt, nur unter der Bedingung vorkömmt, dass man es setze" *). Hieraus erhellt, dass die von Fichte vorausgesetzte Reflexion ein nach bestimmtem Gesetz fortschreitendes Zusammensetzen ist; wir haben daher zu fragen, wie sich Fichte dieses denkt?

6. „Ein endliches Vernunftwesen kann sich selbst nicht setzen, ohne sich eine freie Wirksamkeit zuzuschreiben." „Soll aber ein Vernunftwesen sich als solches setzen, so muss es sich eine Thätigkeit zuschreiben, deren letzter Grund schlechthin in ihm selbst liegt. In sich selbst zurückkehrende Thätigkeit überhaupt (Ichheit, Subjectivität) aber ist Charakter des Vernunftwesens. Das Setzen seiner selbst (die Reflexion über sich selbst) ist ein Act dieser Thätigkeit" **). Näher heisst

*) Vergleichung des vom Hrn. Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der W. L. 1795. Werke. Th. 2. p. 450. 451.

**) Grundlage des Naturrechts. 1795. Werke. Th. 3. p. 17.

dies: „Das Ich muss einen Widerstreit entgegengesetzter Richtungen oder Kräfte setzen," und „diese stehen mit einander in causaler Beziehung." „Das Ich ist demnach thetisch, antithetisch und synthetisch zugleich" *). Das oben erwähnte Folgern und Beweisen, die in sich selbst zurückkehrende Thätigkeit wird hier als ein Begründen bestimmt, welches als Synthesis die Antithesis und Thesis voraussetzt, und somit diese drei Momente in sich enthält. „Das Höchste aber ist das synthetische Denken" **). „Die W. L. oder der transcendentale Idealismus ist daher das System, welches innerhalb des Umkreises der Subject-Objectivität das Ich, als endliche Intelligenz, und einer ursprünglichen Begrenzung desselben durch materielles Gefühl und Gewissen sich bewegt, und innerhalb dieses Umkreises die Sinnenwelt durchaus abzuleiten vermag; auf Erklärung jener ursprünglichen Beschränkung selbst aber sich durchaus nicht einlässt" ***). — Uebersehen wir diese Bestimmungen, so erhellt, dass Fichte das Gesetz des Syllogismus, welches er, als Thesis, Antithesis und Synthesis bestimmt, 1793 aus der alten Logik genommen hatte, in das Ich, als seine Quelle verlegt hat.

7. Schon Kant hatte bemerkt, dass die in dem Schlusse vorhandene Synthesis auf der Synthesis des Urtheils beruhe, und daher die Frage erhoben: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Fichte hat nun entdeckt, dass jede Synthesis eine Antithesis und Thesis voraussetzt; bei ihm muss daher die Frage lauten: wie sind thetische Urtheile a priori möglich? Er antwortet: „Für irgend ein thetisches Urtheil lässt sich kein Grund anführen" †). Somit sind wir beim thetischen Urtheil am Ende, und es fragt sich: was ist ein thetisches Urtheil? „Ein thetisches Urtheil ist ein solches, in welchem etwas keinem andern gleich- und keinem andern entgegengesetzt, sondern bloss sich selbst gleich gesetzt wird: es könnte mithin gar keinen Beziehungs- und Unterscheidungsgrund voraussetzen: sondern das Dritte, dass es der

---

*) Grundriss des Eigenthümlichen der W. L. 1795. Werke. Th. 1. p. 336. 337.

**) Darstellung der W. L. 1801. Werke. Th. 2. p. 87.

***) Fichte an Schelling. 1800. Fichte's Leben. Th. 1. p. 416.

†) Grundlage der gesammten W. L. 1794. Werke. Th. 1. p. 118.

logischen Form nach voraussetzen muss, wäre bloss eine Aufgabe für einen Grund. Das ursprüngliche höchste Urtheil dieser Art ist das: Ich bin, in welchem vom Ich garnichts ausgesagt wird, sondern die Stelle des Prädicats für die mögliche Bestimmung des Ich ins Unendliche leer gelassen wird. Alle Urtheile, die unter diesem, d. i. unter dem absoluten Setzen des Ich enthalten sind, sind von der Art (wenn sie auch nicbt allemal das Ich zum logischen Subject hätten)" *). Hier nimmt Fichte in der That an, dass: Ich bin ein Urtheil ist, folglich Subject, Copula und Prädicat hat; zugleich aber versichert er, dass dies Urtheil kein Prädicat hat, also auch kein Urtheil ist. Wie denkt er sich dies?

„Das Verfahren des menschlichen Geistes bei thetischen Urtheilen ist auf das Setzen des Ich schlechthin durch sich selbst gegründet." „Alle andern Begriffe haben einen höhern Gattungsbegriff, setzen eine Synthesis voraus;" „hier aber ist kein Hinaufsteigen, wie bei jeder Synthesis, sondern ein Herabsteigen" **). Er denkt sich dies so: Im thetischen Urtheile Ich bin oder Ich bin Ich ist das Prädisats-Ich nicht das Allgemeine des Subjects-Ich, wie in jedem andern Urtheile, sondern das Subjects-Ich ist das Allgemeine, logisch schliessende, welches erst das Einzelne als sein Prädicat setzt.

Wie kommt aber Fichte zu dieser Umkehrung des Satzes? Fichte hatte 1792 in Kant's praktischer Vernunft das Sittengesetz gesetzt; 1793 entsprang ihm aus derselben praktischen Vernunft auch das logische Gesetz. Sein Bestreben war ein Band zwischen Kant's praktischer und theoretischer Vernunft zu entdecken. Er entscheidet hier also: Die praktische Vernunft oder das praktische Ich setzt die theoretische Vernunft, oder das theoretische Ich. Er ordnet also nur das Verhältniss des 1793 in die praktische Vernunft verlegten logischen Gesetzes zum Sittengesetz in der Art, dass das Sittengesetz das logische Gesetz aus sich heraus setzt.

Hierdurch aber entsteht ihm eine Schwierigkeit. Das Sittengesetz oder das praktische Ich ist von dem logischen Gesetz oder dem theoretischen Ich unterschieden, es muss da-

*) a. a. O. p. 116. **) a. a. O. p. 119.

her das Verbindende ein Drittes sein. Ein solches Drittes wird schon darum nöthig, weil das praktische Ich und das theoretische ruhende Bestimmtheiten sind, und durch ein Princip der Bewegung in Beziehung gesetzt werden müssen. Dieses als Thathandlung zu bestimmen, lag nahe, da vom praktischen Ich die Begründung der Beziehung ausgehen soll; und dass die Thathandlung des Ich in Thesis, Antithesis und Synthesis besteht, ist oben erörtert worden. Da nun hier von keiner Folge von Schlüssen die Rede ist, so kann von der Thesis, Antithesis und Synthesis des Syllogismus nicht die Rede sein; sondern da vom Urtheilen die Rede ist, so muss auf das Urtheil das Gesetz des Syllogismus übertragen werden.

8. Fichte nennt das Urtheilen wie das Schliessen ein Handeln. „Das Urtheilen ist laut des empirischen Selbstbewusstsein ein Handeln des menschlichen Geistes, denn es hat alle Bedingungen des Handelns im empirischen Selbstbewusstsein, welches als bekannt vorausgesetzt wird. — Diesem Handeln liegt etwas, auf nichts Höheres Gegründetes, X, Ich bin, zum Grunde. Demnach ist das schlechthin Gesetzte und auf sich selbst Gegründete — Grund eines gewissen Handelns des menschlichen Geistes, mithin sein reiner Character, der reine Character der Thätigkeit selbst. Also das Setzen des Ich durch sich selbst ist die reine Thätigkeit desselben. — Das Ich setzt sich selbst, und ist vermöge dieses blossen Setzens durch sich selbst, und umgekehrt: das Ich ist und setzt sein Sein, vermöge seines blossen Seins. Es ist zugleich das Handelnde und das Product der Handlung; das Thätige und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird; Handlung und That sind Eins und ebendasselbe, und daher ist das: Ich bin Ausdruck einer Thathandlung: aber auch der einzig möglichen. — Wir betrachten jetzt noch einmal den Satz: Ich bin Ich. Das Ich ist schlechthin gesetzt. Man nehme an, dass das in obigem Satze in der Stelle des formalen Subjects stehende Ich das schlechthin Gesetzte; das in der Stelle des Prädicats aber das Seiende bedeute; so wird durch das schlechthin gültige Urtheil, dass beide völlig Eins seien, ausgesagt, oder schlechthin gesetzt, dass Ich sei,

weil es sich gesetzt habe" *). Demnach unterscheidet Fichte ein Urtheil, ein schlechthin Gesetztes von einem Seienden, dem es entgegengesetzt ist, und eine Beziehung beider, also Thesis, Antithesis und Synthesis. Er lässt diese Dreiheit aber durch das Setzen oder Handeln, oder Urtheilen werden, folglich ist in diesem das Gesetz dieses Verfahrens enthalten.

In diesem Sinne sagt Fichte: „Dem Subjecte kommt, wenn von allem Sein desselben und für dasselbe abstrahirt ist, nichts weiter zu, denn ein Handeln" **). „Indem du den Ausdruck Ich verstandest, fandest du dich, d. h. dein Handeln als Intelligenz bestimmt, auf eine gewisse Weise" ***). „Die Intelligenz ist dem Idealismus ein Thun, und absolut nichts weiter; nicht einmal ein Thätiges soll man sie nennen, weil durch diesen Ausdruck auf etwas bestehendes gedeutet wird, welchem die Thätigkeit beiwohne. So etwas anzunehmen aber hat der Idealismus keinen Grund, indem in seinem Princip es nicht liegt, und alles Uebrige erst abzuleiten ist" †). Dies Thun verfährt aber nach dem Gesetz der Synthesis: „Der Begriff oder das Denken des Ich besteht in dem auf sich Handeln des Ich selbst; und umgekehrt, ein solches Handeln auf sich selbst giebt ein Denken des Ich und schlechthin kein anderes Denken" ††). „Diese erste Handlung aber ist ihrer Natur nach objectiv. Ich bin für mich, dies ist Factum. Nun kann ich mir nur durch das Handeln zu Stande gekommen sein, denn ich bin frei; und nur durch dieses bestimmte Handeln; denn durch dieses komme ich mir in jedem Augenblicke zu Stande, und durch jedes andere kommt mir etwas ganz anderes zu Stande. Jenes Handeln ist eben der Begriff des Ich, und der Begriff des Ich ist der Begriff jenes Handelns, beides ist ganz dasselbe; und es wird unter jenem Begriff nichts anderes gedacht, und kann nichts anderes gedacht werden, als

---

*) a. a. O. p. 95. 96.

**) Zweite Einleitung in die W. L. Werke. Th. 1. p. 457.

***) Versuch einer Darstellung der W. L. Werke. Th. 1. p. 532.

†) Erste Einleitung in die W. L. 1797. Werke. Th. 1. p. 440.

††) Versuch einer Darstellung der W. L. 1797. Werke. Th. 1. p. 523.

das angezeigte. Es ist so, weil ich es so mache. Der Philosoph macht sich nur klar, was er nur eigentlich denkt, und von jeher gedacht hat, wenn er sich denkt; dass er aber sich denke, ist ihm unmittelbares Factum des Bewusstseins" *). „Dasjenige, was die W. L. zum Gegenstande ihres Denkens macht, ist nicht ein todter Begriff, der sich gegen ihre Unterscheidung nur leidend verhält, und aus welchem sie erst durch ihr Denken etwas macht, sondern es ist ein Lebendiges und Thätiges, das aus sich selbst und durch sich selbst Erkenntnisse erzeugt, und welchem der Philosoph bloss zusieht. Sein Geschäft in der Sache ist nichts weiter, als dass er jenes Lebendige in zweckmässige Thätigkeit versetze, dieser Thätigkeit desselben zusehe, sie auffasse, und als Eins begreife. Er stellt ein Experiment an. Das zu untersuchende in die Lage zu versetzen, in der bestimmt diejenige Beobachtung gemacht werden kann, welche beabsichtigt wird, ist seine Sache;" „aber wie das Object sich äussere, ist nicht seine Sache, sondern die des Objects selbst" **). In diesen Bestimmungen wird das Gesetz des Handelns, Schliessens, Urtheilens schon vorausgesetzt, und zu einem Lebendigen gemacht; dass dies Gesetz aber als ein bestimmtes im menschlichen Geiste vorhanden sei, spricht Fichte in dem Augenblicke, wo er die W. L. begründet, 1794, klar und deutlich aus.

9. „Was unabhängig von der Wissenschaft im menschlichen Geiste da ist, können wir auch die Handlungen desselben nennen. Diese sind das Was, das vorhanden ist; sie geschehen auf eine gewisse bestimmte Art; durch diese bestimmte Art unterscheidet sich der Eine von dem Anderen; und dieses ist das Wie? Im menschlichen Geiste ist also ursprünglich vor unserm Wissen vorher Gehalt und Form, und beide sind unzertrennlich verbunden; jede Handlung geschieht auf eine bestimmte Art nach einem Gesetz, und dieses Gesetz bestimmt die Handlung. Es ist, wenn alle diese Hand-

*) Zweite Einleitung in die W. L. 1797. Werke. Th. 1. p. 460.

**) a. a. O. p. 454.

lungen unter sich zusammenhängen, und unter allgemeinen, besonderen und einzelnen Gesetzen stehen, für die etwanigen Beobachter auch ein System vorhanden. Es ist aber gar nicht nothwendig, dass diese Handlungen wirklich der Zeitfolge nach in jener systematischen Form, in welcher sie von einander dependirend werden abgeleitet werden, eine nach der anderen, in unserem Geiste vorkommen" *). „Der menschliche Geist wird anfangs durch dunkle Gefühle geleitet, und wir hätten noch heute keinen deutlichen Begriff, wenn wir nicht angefangen hätten, dunkel zu fühlen, was wir später deutlich erkannten" **). Allein auch hier verfährt der Mensch systematisch, denn „vorausgesetzt wird, dass im menschlichen Wissen ein System sei" ***). „Dieses System ist absolut gewiss und infallibel; alles, was in ihm begründet ist, ist schlechthin wahr, es irret nie, und was je in einer Menschenseele nothwendig gewesen ist oder sein wird, ist wahr. Wenn die Menschen irrten, so lag der Fehler nicht im Nothwendigen, sondern die reflectirende Urtheilskraft machte ihn in ihrer Freiheit, indem sie ein Gesetz mit einem anderen verwechselte. Ist unsere W. L. eine getroffene Darstellung dieses Systems, so ist sie schlechthin gewiss und infallibel" †).

Fichte setzt also voraus, dass im menschlichen Geiste a priori ein System enthalten sei. Was für ein System dies sei, erhellt aus vorstehender Entwicklung. Fichte geht von dem Gesetz des Syllogismus aus, welches er erst äusserlich aufnimmt, und dann zum Wesen des Menschen macht. Er bestimmt es als Thesis, Antithesis und Synthesis. Dies erkennt er dann wieder im Urtheil; fasst das Gemeinsame des Schliessens und Urtheilens als ein Handeln auf, welches er von 1794 an aus dem Ich herausrückt, und als absolutes Ich constituirt, durch welches es in das Individuum gesetzt wird.

---

*) Ueber den Begriff der W. L. 1794. Werke. Th. 1. p. 71.
**) a. a. O. p. 73.
***) a. a. O. p. 52.
†) a. a. O. p. 76. 77.

Wir haben jetzt alle Momente, aus denen die Fichte-sche Philosophie besteht, vereinigt, und können zu ihr selbst übergehen. Wir haben gesehen, wie aus Kant's praktischer Vernunft durch Synthesis Fichte's Ich wird, welches alle Principien Kant's in sich aufnimmt. Wir haben gesehen, wie an diesem Ich wieder seine Negation entsteht; und endlich wie das Gesetz der Synthesis diese Bestimmungen aus sich heraus setzt, indem es als ein ursprüngliches in den menschlichen Geist verlegt wird. Wir haben diese Momente von ihrem ersten Auftreten an durch die mannigfaltigsten Metamorphosen hindurch verfolgt, in denen sie wiedererschienen; wir können daher jetzt das daraus geschaffene Gebilde betrachten.

I. Das philosophische Princip Fichte's.

A. Die Begründung des Princips der Fichte'schen Philosophie.

a, Der abstracte Satz.

Fichte begründet seine Philosophie im Jahre 1794 durch die kleine Schrift: über den Begriff der Wissenschaftslehre. In ihr finden wir daher die Voraussetzungen seiner Philosophie nebst den Consequenzen, welche er aus ihnen zieht, zusammengedrängt.

1. „Die Philosophie ist eine Wissenschaft — darüber sind alle Beschreibungen derselben übereinstimmend" *). Die in diesem Satze enthaltenen Bestimmungen werden weiter zergliedert, und zwar in der Art, dass die dem Prädicat: Wissenschaft zukommenden Bestimmungen auf das Subject: Philosophie übertragen werden.

„Eine Wissenschaft hat systematische Form; alle Sätze in ihr hängen in einem einzigen Grundsatze zusammen, und vereinigen sich in ihm zu einem Ganzen — auch dieses gesteht man allgemein zu" **). — Aus diesen Prämissen soll die Conclusion gezogen werden, dass die Philosophie auch einen Grundsatz und systematische Form hat; daraus soll das Causalverhältniss von Form und Gehalt bestimmt werden.

Um diese Folgerung zu ziehen, erhebt Fichte die Frage? „Wie und wodurch werden eine Menge an sich höchst verschiedener Sätze zu Einer Wissenschaft, zu einem und ebendemselben Ganzen" ***)? er setzt also ferner voraus: dass es Wissenschaften giebt, deren jede ein Ganzes ist, dass diese Wis-

---

*) Ueber den Begriff der W. L. Werke. Th. 1. p. 38.

) a. a. O. p. 38. *) a. a. O. p. 40.

senschaften systematische Form haben, und dass ihr System ein System von Sätzen ist. — Fichte antwortet auf jene Frage: „Ohne Zweifel dadurch, dass die einzelnen Sätze überhaupt nicht Wissenschaft wären, sondern dass sie erst im Ganzen, durch ihre Stelle im Ganzen, und durch ihr Verhältniss zum Ganzen es werden." Die Einheit, das Ganze wird also aufgelockert, und zu einem Verhältniss von Sätzen gemacht, also Differenz in ihr gesetzt. „Das Ganze entsteht durch Verbindung der Sätze" *). „Die Verbindung aber besteht darin, dass gezeigt werde: wenn der Satz A gewiss sei, müsse auch der Satz B — und wenn dieser gewiss sei, müsse auch der Satz C u. s. w. gewiss sein: und diese Verbindung heisst die systematische Form des Ganzen, das aus den einzelnen Theilen entsteht" **). Somit hat die im Ganzen enthaltene Differenz bestimmte Momente in sich, welche Sätze sind, und diese Sätze stehen in einem bestimmten Verhältniss zu einander. Die Bestimmtheit dieses Verhältnisses von Sätzen ist das Gesetz des Syllogismus. „Jede Wissenschaft, wenn sie nicht ein einzelner abgerissener Satz, sondern ein aus mehreren Sätzen bestehendes Ganze sein soll, hat systematische Form" ***). Diese macht das Ganze zum Ganzen, hat also das Einheitsprincip in sich.

2. Die systematische Form begründet aber nur eine hypothetische Wahrheit, „wenn Ein Satz gewiss ist, so soll auch ein anderer gewiss sein, und wenn der Eine nicht gewiss ist, so soll auch der andere nicht gewiss sein; und lediglich dieses Verhältniss ihrer Gewissheit soll ihren Zusammenhang bestimmen" †). „Nie aber kann durch blosse Zusammensetzung von Theilen ein Etwas entstehen, das nicht in Einem Theile des Ganzen anzutreffen sei. Wenn gar kein Satz unter den verbundenen Gewissheit hätte, so würde auch das durch die Verbindung entstandene Ganze keine haben. Mithin müsste wenigstens Ein Satz gewiss sein, der etwa den übrigen seine Gewissheit mittheilte; so dass, wenn, und inwiefern dieser Eine gewiss sein soll, auch ein Zweiter, und

*) a. a. O. p. 40.
**) a. a. O. p. 42.
***) a. a. O. p. 41.
†) a. a. O. p. 47.

wenn und inwiefern dieser Zweite gewiss sein soll, auch ein Dritter u. s. f. gewiss sein muss. Und so würden mehrere, und an sich vielleicht sehr verschiedene Sätze, eben dadurch, dass sie alle — Gewissheit und die gleiche Gewissheit hätten, nur Eine Gewissheit gemein haben, und dadurch nur Eine Wissenschaft werden" *). — Fichte folgert hier aus dem Begriffe der Gewissheit, ohne denselben bestimmt zu haben, setzt ihn daher ohne Weiteres voraus. Dass dieser vorausgesetzte Begriff der des Ich ist, wird sich im Verfolg der Untersuchung zeigen. Seine Berechtigung aber ihn vorauszusetzen, ihn zu der systematischen Form in ein Verhältniss zu bringen, hat er nicht nachgewiesen, und kann es auch nicht nachweisen, sondern muss sie postuliren.

3. „Der von uns soeben schlechthin gewiss genannte Satz — wir haben einen solchen angenommen — kann seine Gewissheit nicht erst durch die Verbindung mit den übrigen erhalten, sondern muss sie vor derselben vorher haben; denn aus Vereinigung mehrerer Theile kann nichts entstehen, was in keinem Theile ist." „Hieraus erhellt, dass unsere obige Annahme die einzige richtige ist, und dass in einer Wissenschaft nur Ein Satz sein kann, der vor der Verbindung vorher gewiss ist," denn „die Sätze sollen nicht anders verbunden werden, als durch die Eine und gleiche Gewissheit" **). Hier nimmt Fichte an, dass das Verbindende die Gewissheit ist, welche mit der systematischen Form so eng verbunden ist, dass beide Eins sind, und folgert aus dieser Voraussetzung: „Dies könnte von einem Satze, der eine von den übrigen Sätzen unabhängige Gewissheit hätte, nicht gelten; wenn seine Gewissheit unabhängig sein soll, so ist er gewiss, wenn auch die andern nicht gewiss sind. Mithin wäre er überhaupt nicht mit ihnen durch Gewissheit verbunden. — Ein solcher vor der Verbindung vorher und unabhängig von ihr gewisser Satz heisst ein Grundsatz. Jede Wissenschaft muss einen Grundsatz haben" †). — Oben war die Gewissheit mit der systematischen Form, mit dem Syllo-

---

*) a. a. O. p. 40. 41.

**) a. a. O. p. 41.

†) a. a. O. p. 41.

gismus verbunden. Hier aber wird angenommen, dass ein einzelner Satz für sich Gewissheit habe. Es wird also der Fall gesetzt: ein Mal, dass die Gewissheit an den Satz gebunden ist; sodann, dass die Gewissheit des Satzes in den Syllogismus übergeht und von ihm weiter getragen wird. Somit haben wir zwei Formen der Gewissheit: die Gewissheit des Satzes und die Gewissheit des Syllogismus, und ein Verhältniss zwischen Satz und Syllogismus, welches darin besteht, dass der Satz seine Gewissheit dem Syllogismus mittheilt. Die Gewissheit wäre also das Band zwischen Satz und Syllogismus. Es fragt sich also: wie wird die Eine, gleiche Gewissheit dem Satze und dem Syllogismus mitgetheilt?

4. „Eine Wissenschaft kann ausser dem vor der Verbindung vorher gewissen Satze noch mehrere Sätze enthalten, die erst durch die Verbindung mit jenem überhaupt als gewiss, und auf dieselbe Art und in demselben Grade gewiss, wie jener erkannt werden"*). Fichte setzt also voraus, dass der Satz und die Gewissheit durch ihr Wesen mit einander verbunden sind, dass aber der Syllogismus nicht a priori Gewissheit hat, sondern sie durch Uebertragung erhält. Diese Voraussetzung ist nicht allen Philosophen gemein, sondern Fichte'n eigenthümlich, indem er entdeckt, dass das Gesetz des Syllogismus dasselbe ist, als das des Satzes. Thomas Hobbes z. B. unterscheidet zwei Wahrheiten, eine, welche mit dem Satze, und eine, welche mit dem Syllogismus verbunden ist.

Die vorausgesetzte Verbindung ist, wie oben erinnert worden, die des Syllogismus. „Wozu nun diese Verbindung? Ohne Zweifel nicht um ein Kunststück des Verbindens zu erhalten, sondern um Sätzen Gewissheit zu geben, die an sich keine hätten: und so ist die systematische Form nicht Zweck der Wissenschaft, sondern sie ist das zufällige, nur unter der Bedingung, dass die Wissenschaft aus mehreren Sätzen bestehen solle, anwendbare Mittel zur Erreichung ihres Zweckes. Sie ist nicht das Wesen der Wissenschaft, sondern eine zufällige Eigenschaft derselben"**). Fichte bemerkt, dass der Syllogismus, wie die ganze systematische Form einer Wissenschaft nur aus Sätzen besteht,

*) a. a. O. p. 42. **) a. a. O. p. 42.

und dass der gewisse Satz sich von den Sätzen der Syllogismen nur numerisch unterscheidet. Wird daher nachgewiesen, wie der Satz, der abstracte Satz, welcher alle einzelnen Sätze in sich enthält, Gewissheit erhält, so ist auch nachgewiesen, wie jeder einzelne Satz Gewissheit erhält, also auch der Complex von Sätzen, welche einen Syllogismus ausmachen. Die Frage ist daher die: wie erhält der Satz Gewissheit? denn mit der Beantwortung dieser Frage ist auch die beantwortet, wie der Syllogismus Gewissheit erhält. „Die Grundsätze unserer Systeme sollen und müssen vor dem Systeme vorher gewiss sein. Ihre Gewissheit kann in dem Umfange derselben nicht erwiesen werden, sondern jeder in ihnen mögliche Beweis setzt dieselbe schon voraus. Sind sie gewiss, so ist freilich alles, was aus ihnen folgt, auch gewiss: aber aus was folgt denn ihre eigene Gewissheit?“ d. h. „wie lässt sich die Gewissheit des Grundsatzes an sich; wie lässt sich die Befugniss auf eine bestimmte Art aus ihm die Gewissheit anderer Sätze zu folgern, begründen?“ *).

Die Frage: wie ist die Gewissheit mit dem Satze verbunden? hat also einen ganz bestimmten Sinn, welcher von der Natur des Syllogismus hergenommen ist. Es soll nämlich die Beantwortung dieser Frage zugleich die Frage beantworten: mit welchem Rechte kann aus zwei Positionen eine Conclusion gezogen werden, oder worauf gründet sich der Zusammenhang des Schlusssatzes mit seinen Vordersätzen? Fichte sagt nämlich: „Wenn wir die Frage beantwortet hätten, worauf sich die Gewissheit der Grundsätze unserer Systeme gründet, drückt uns nicht eine neue, von jener ersten ganz unterschiedene Frage? — Wir wollen beim Aufbauen unserer Lehrgebäude so folgern: Wenn der Grundsatz gewiss ist, so ist auch ein bestimmter anderer Satz gewiss. Worauf gründet sich denn jenes So? Was ist es, das den nothwendigen Zusammenhang zwischen beiden begründet, vermöge dessen dem einen eben die Gewissheit zukommt, die dem andern zukommt? Welches sind die Bedingungen dieses Zusammenhanges; und woher

*) a. a. O. p. 43.

wissen wir, dass sie die Bedingungen und die ausschliessenden Bedingungen und die einzigen Bedingungen sind? und wie kommen wir überhaupt dazu, einen nothwendigen Zusammenhang zwischen verschiedenen Sätzen, und ausschliessende, aber erschöpfte Bedingungen dieses Zusammenhanges anzunehmen?" *) Fichte sagt uns hier, dass die Frage: wodurch erhält der Satz Gewissheit? einen ganz bestimmten Sinn hat, denn die Antwort auf dieselbe soll uns sagen, worauf sich der Zusammenhang zwischen den Propositionen und der Conclusion im Syllogismus gründet. Es soll die Antwort auf jene Frage uns also den Grund eines Zusammenhanges angeben, eines Zusammenhanges, welcher sich im Satze finden soll, und zwar als derselbe, als welcher er im Syllogismus erscheint. Die Frage ist also die: wie erscheint derselbe Zusammenhang, welcher im Syllogismus zwischen den Propositionen und der Conclusion stattfindet, im Satze? — Um diese Frage zu beantworten, kommt es darauf an, die Momente des Syllogismus unter Gattungsbegriffe zu bringen, welchen sich die Momente des Satzes ebenfalls unterordnen lassen; ist dann der Zusammenhang zwischen diesen Gattungsbegriffen nachgewiesen, so folgt, dass er sowohl für die Propositionen und die Conclusion im Syllogismus, als auch für die entsprechenden Momente im Satze nachgewiesen ist.

Als Gattungsbegriffe für die Propositionen und die Conclusion im Syllogismus bestimmt Fichte aus philosophischer Machtvollkommenheit die Begriffe Gehalt und Form, mit der Bestimmung, dass beide sich schon im Satze finden. „Dasjenige, was der Grundsatz selbst haben, und allen übrigen Sätzen, die in der Wissenschaft vorkommen, mittheilen soll, nenne ich den innern Gehalt des Grundsatzes und der Wissenschaft überhaupt; die Art, wie er dasselbe den andern Sätzen mittheilen soll, nenne ich die Form der Wissenschaft. Die aufgestellte Frage ist mithin die: Wie ist Gehalt und Form einer Wissenschaft überhaupt, d. h. wie ist die Wissenschaft selbst möglich" **). In den Propositionen des Syllogismus wird ein allgemein gültiger Gedanke ansgesprochen, dieser heisst hier der innere Gehalt;

*) a. a. O. p. 43.

**) a. a. O. p. 43.

in der Conclusion wird daraus eine bestimmte Folgerung gezogen, und diese heisst die Form. Es frägt sich also: was ist der Zusammenhang zwischen Gehalt und Form? — In jeder einzelnen Wissenschaft haftet der Gehalt an dem Grundsatze der Wissenschaft, nicht die Form; Gehalt und Form des Syllogismus ist in ihm nicht verbunden; folglich muss es noch einen die Grundsätze aller Wissenschaften begründenden Satz geben, in welchem Gehalt und Form zur Einheit verbunden sind, um den Zusammenhang zwischen Gehalt und Form im Syllogismus zu begründen.

Da hier die characteristische Eigenschaft des Syllogismus begründet werden soll: so haben wir den Syllogismus selber genauer ins Auge zu fassen. Das Wesen des Syllogismus, welchen wir bei Fichte und der Mehrzahl der Philosophen des 18ten Jahrhunderts finden, hat erst Hegel mit voller Klarheit aufgefasst, daher müssen wir von ihm die Einsicht in sein Wesen entlehnen. Wir können dies auch ohne Bedenken, da wir Fichte's Philosophie, mit der geistigen Errungenschaft der Gegenwart ausgerüstet, einer kritischen Untersuchung unterwerfen.

Nach Hegel's Logik ist das Gesetz des Syllogismus: Einzelnes vermittelt sich durch das Besondere mit dem Allgemeinen, und er bezeichnet dieses Gesetz durch die Buchstaben: E — B — A. Das Beispiel der alten Logiker heisst demnach:

Propositio	*major:*	Alle Menschen sind sterblich.	B = A.
	minor:	Cajus ist ein Mensch.	E = B.
Conclusio:		folglich ist Cajus sterblich.	E = A.

Der Schlusssatz ist vermittelt durch B, durch den Begriff „Mensch," weil dieser Begriff sowohl den Begriff: Cajus, E, als auch den Begriff: sterblich, A, in sich enthält. Der Schlusssatz E = A beruht also darauf, dass in dem Begriffe „Mensch," B, ursprünglich E und A enthalten sind. — Fichte will nun nachweisen, dass dies Schema: E — B — A schon im Satze enthalten ist. Der einfache Satz besteht aus Subject, Copula und Prädicat, wir bezeichnen diese Theile durch die Zeichen: S — C — P. Fichte will nun nachweisen, dass die Momente des Syllogismus sich zu einander eben so verhalten, wie die Momente des Satzes, also dass: (E:B:A) = (S:C:P).

In dieser Reinheit fasst Fichte die Frage noch nicht, sondern er unterscheidet im Syllogismus nur Gehalt und Form d. i. E und A, und fragt nun: was ist der Zusammenhang von E und A? und da im Schlusssatz des Syllogismus das Verhältniss des E in der Form des Satzes erscheint: E = A, und dieser Schlusssatz für gewiss gilt, so fragt Fichte: was giebt der Satz-Form Gewissheit? d. h. was verbindet den innern Gehalt mit der Satz-Form?

5. Fichte verlegt das Band zwischen Gehalt und Form in das Ich, welches ihm ein Mal für ein lebendiges Individuum gilt, sodann für den Satz: Ich bin; daher ist ihm der Begriff der Gewissheit identisch mit dem des Gewiss-Wissens. Dieses bestimmt er aus philosophischer Machtvollkommenheit so, wie er es zu seinen Folgerungen braucht: „Man nehme an, gewiss wissen heisse nichts anderes, als Einsicht in die Unzertrennlichkeit eines bestimmten Gehaltes und einer bestimmten Form haben, welches nichts weiter, als eine Namenerklärung sein soll, indem eine Realerklärung des Wissens schlechterdings unmöglich ist" *). Die Namenerklärung erklärt, was der Satz: Ich bin, als Satz, d. h. als sprachliches Ganze ist; die Realerklärung hätte das lebendige Individuum zum Inhalte. Dieses würde Object einer physiologischen Untersuchung sein, allein vor einer solchen hat der Philosoph einen heiligen Respect und, wie er meint, mit Fug und Recht, weil kein Physiolog versichert, er habe die absolute Wahrheit; der Philosoph hingegen giebt sich mit keiner Wahrheit ab, welche nicht absolut ist. Fassen wir aber den Boden, auf welchem der Philosoph sein System erbaut scharf ins Auge, so ist es eine hypothetische Namenerklärung, bei der die Realerklärung gänzlich fehlt.

Wir hatten gefunden, dass jede Wissenschaft Gehalt und Form hat; der Gehalt war mit dem Grundsatze verbunden, die Form aber lag in den Sätzen des Syllogismus, und diese Form machte die Wissenschaft zu einem System von Sätzen. Fichte hatte nun die Frage erhoben, wie der Gehalt des Grundsatzes der Form der Wissenschaft mitgetheilt würde, und hatte

*) a. a. O. p. 51.

zur Beantwortung dieser Frage eine Einheit von Gehalt und Form angenommen, welche er ein Gewiss-Wissen nannte, er musste daher auch eine Wissenschaft von dem Gewiss-Wissen annehmen, und da diese die Verbindung, welche in den Wissenschaften zwischen Gehalt und Form statt findet, begründen soll „eine Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt, welche diese Frage beantworte“ *).

Die Wissenschaft von der Wissenschaft ist aber zunächst eine zweifache, denn sie bezieht sich auf Gehalt und Form; ist daher: 1) die Wissenschaft von der systematischen Form oder die Logik, und 2) die Wissenschaft von dem aus der systematischen Form erschlossenen Satze, welcher Einheit von Gehalt und Form sein soll, oder die Wissenschaftslehre. „Die Logik giebt allen möglichen Wissenschaften bloss und allein die Form; die Wissenschaftslehre aber giebt ihnen nicht allein die Form, sondern auch den Gehalt“ **). Da Fichte in Beziehung auf die Wissenschaften nur frägt, wie die Form mit dem Gehalt zusammenhängt, die Logik aber von der blossen Form handelt, so ist Fichte's Frage die: wie erhält die Logik Gehalt? Da Fichte von dem Dasein der systematischen Form auf einen gewissen Grundsatz schloss, und von diesem auf einen Zusammenhang zwischen Gehalt und Form und auf eine Wissenschaft von diesem Zusammenhange: so erhellt, dass er aus der geschichtlich gegebenen Logik auf eine Wissenschaftslehre, als ihren Grund zurückgeschlossen hat, und dass die ganze Frage von dem Verhältniss der Wissenschaften zur Wissenschaftslehre sich auf die Frage, nach dem Verhältniss der Logik zu ihrem Grunde reducirt.

6. Fichte geht von der systematischen Form aus, und fragt nach ihrem Gehalt? „Die systematische Form ist nicht Zweck der Wissenschaft, sondern sie ist das zufällige, nur unter der Bedingung, dass die Wissenschaft aus mehreren Sätzen bestehen solle, anwendbare Mittel zur Erreichung ihres Zwecks. Sie ist nicht das Wesen der Wissenschaft, sondern eine zufällige Eigenschaft derselben. Die Wissenschaft sei ein Gebäude; der Hauptzweck dieses Gebäudes sei Festigkeit. Der

*) a. a. O. p. 43. **) a. a. O. p. 66.

Grund ist fest, und so wie dieser gelegt ist, wäre der Zweck erreicht. Weil man aber im blossen Grunde nicht wohnen, durch ihn allein sich weder gegen den willkührlichen Anfall des Feindes, noch gegen die willkührlichen Anfälle der Witterung schützen kann, so führt man auf denselben Seitenwände, und über diesen ein Dach auf. Alle Theile des Gebäudes werden mit dem Grunde, und unter sich selbst zusammengefügt, und dadurch wird das Ganze fest: aber man baut nicht ein festes Gebäude, damit man zusammenfügen könne, sondern man fügt zusammen, damit das Gebäude fest werde; und es ist fest, insofern alle Theile desselben auf einem festen Grunde ruhen. Der Grund ist fest, und er ist auf keinen neuen Grund, sondern er ist auf den festen Erdboden gegründet" *). Wie findet nun Fichte diesen festen Boden? „Wenn Jemand auf einem grundlosen und unerweislichen Satze ein System aufbaute – würden wir ein solches System, so streng auch in demselben gefolgert würde, und so innig auch die einzelnen Theile unter einander verkettet sein möchten, für eine Wissenschaft anerkennen? Hinwiederum, wenn jemand einen einzelnen Lehrsatz anführt — etwa der mechanische Handwerker den Satz, dass eine auf einer horizontalen Fläche in einem rechten Winkel aufgestellte Säule perpendicular stehe, und ins Unbedingte verlängert, nach keiner von beiden Seiten hängen werde; welches er ehemals gehört, und in vielfältiger Erfahrung als wahr befunden; oder der unstudirte Bauer das Factum, dass der jüdische Geschichtschreiber Josephus zur Zeit der Zerstörung Jerusalems gelebt habe; — so wird Jedermann zugeben, derselbe habe Wissenschaft von dem Gesagten; ob er gleich nicht den geometrischen Beweis seines Satzes von dem ersten Grundsatze dieser Wissenschaft an systematisch führen kann. Warum nennen wir nun jenes feste System, das auf einem unerwiesenen und unerweisbaren Satze beruhet, nicht Wissenschaft; und warum nennen wir die Kenntniss des zweiten, die in seinem Verstande mit keinem Systeme zusammenhängt, Wissenschaft? — Ohne Zweifel darum, weil das erstere in aller seiner schulgerechten Form doch nichts enthält, das

*) a. a. O. p. 42.

man wissen kann; und der letztere, ohne alle schulgerechte Form, etwas sagt, das er wirklich weiss, und wissen kann. — Das Wesen der Wissenschaft bestünde sonach, wie es scheint, in der Beschaffenheit ihres Inhalts und dem Verhältnisse desselben zu dem Bewusstsein desjenigen, von welchem gesagt wird, dass er wisse; und die systematische Form wäre der Wissenschaft bloss zufällig" *). Das, was Fichte hier setzt, ist: dass jede Wissenschaft durch das Individuum Gehalt erhält.

Oben hatte er aber schon gesetzt, dass jede Wissenschaft systematische Form habe, er hat also das Recht so zu folgern: „Soll unser Wissen für uns einen Grund haben, so muss es eine Wissenschaft von den Wissenschaften und ihren Grundsätzen geben, und giebt es eine solche Wissenschaft, so hat unser Wissen einen erkennbaren Grund" **).

7. Aus diesen Bestimmungen wird nun deducirt, was für Bestimmungen der W. L. zukommen müssen. „Man soll aus Definitionen nicht folgern — das kann nimmermehr heissen, man solle sich bei seinen körperlichen und geistigen Arbeiten keinen Zweck aufgeben, und sich denselben noch ehe man an die Arbeit geht, ja nicht deutlich zu machen suchen." „Unsere eben beschriebene Wissenschaft ist als solche nicht etwas, das unabhängig von uns, und ohne unser Zuthun existirte, sondern vielmehr etwas, das erst durch die Freiheit unseres nach einer bestimmten Richtung hin wirkenden Geistes hervorgebracht werden soll" ***). Fichte setzt also ein Individuum, eine bestimmte Richtung der Thätigkeit, d. i. das Gesetz des Syllogismus; ferner, dass das durch die Thätigkeit hervorzubringende durch die menschliche Freiheit wird. Dass das Hervorzubringende aber der Satz sein soll, spricht er in den Worten aus: „was unser Werk werden soll, das bestimmt unsere Definition" †), d. h. ein Satz.

„Die Wissenschaftslehre muss einen Grundsatz" ††), sie „muss systematische Form" †††), d. h. sie muss Gehalt und

*) a. a. O. p. 38. 39.
**) a. a. O. p. 44.
***) a. a. O. p. 46.
†) a. a. O. p. 46.
††) a. a. O. p. 47.
†††) a. a. O. p. 48.

Form haben, weil die Wissenschaften Gehalt und Form haben, und durch die W. L. begründet werden sollen. In den Sätzen der Wissenschaften ist Gehalt und Form an verschiedene Sätze vertheilt, in der W. L. aber sollen Gehalt und Form in Einem Satze verbunden sein, sie müssen daher anders bestimmt werden, als wenn sie sich in den Wissenschaften finden. Fichte giebt diese Bestimmung so: „dasjenige, von dem man etwas weiss, heisse der Gehalt, und das, was man davon weiss, die Form des Satzes" *). Fichte setzt hier den Satz als die Einheit, an der Gehalt und Form sich findet; er setzt ferner Gehalt und Form im Wissen, welches, wie oben angegeben ist, nur im Ich, als einem lebendigen Individuum ist; er setzt also den Satz als ein solches Ich. Er ist dazu durch die vorstehende Entwicklung berechtigt, denn er hat gesetzt: Jede Wissenschaft hat systematische Form; jede Wissenschaft ist nur als Wissen eines Individuums, welches ihr den Gehalt giebt: folglich ist sowohl die systematische Form, als auch ihr Gehalt im Ich. Ebenso hat er gesetzt: jede Wissenschaft hat systematische Form; diese Form setzt einen Grundsatz voraus, von welchem der Gehalt herkommt, an welchem die systematische Form sich zeigt; Gehalt und Form stehen also in einem Zusammenhange; dieser Zusammenhang zeigt sich an Sätzen; folglich muss es einen Satz geben, in welchem Gehalt und Form zusammenhangen. Diesen Satz und das Ich hat Fichte also zusammenzubringen, und dadurch den Zusammenhang zwischen Gehalt und Form des Syllogismus zu begründen. Es kommt also auch bei der hier gegebenen Definition von Gehalt und Form darauf an, den Zusammenhang von Gehalt und Form zu finden. Fichte bestimmt zu diesem Zwecke den Begriff der Form als das Verbindende im Satze. Er sagt: „In dem Satze: Gold ist ein Körper, ist dasjenige, wovon man etwas weiss, das Gold und der Körper; das, was man von ihnen weiss, ist, dass sie in einer gewissen Rücksicht gleich seien und insofern eins statt des anderen gesetzt werden können. Es ist ein bejahender Satz, und diese Beziehung

*) a. a. O. p. 49.

ist seine Form"*). Subject und Prädicat sind also der Gehalt, die Copula, als das Beziehende, ist die Form.

„Kein Satz ist ohne Gehalt oder ohne Form möglich. Es muss etwas sein, wovon man weiss, und etwas, das man davon weiss. Der erste Satz aller Wissenschaftslehre muss demnach beides, Gehalt und Form haben" **).

8. Der erste Satz aller Wissenschaftslehre wird nun näher bestimmt. „Er kann in ihr nicht erwiesen werden, sondern wird zum Behufe ihrer Möglichkeit als Wissenschaft vorausgesetzt. Dieser Grundsatz kann in keiner andern höheren Wissenschaft erwiesen werden; denn dann wäre diese höhere Wissenschaft selbst die Wissenschaftslehre, und diejenige, deren Grundsatz erst erwiesen werden müsste, wäre es nicht. Dieser Grundsatz — der Wissenschaftslehre, und vermittelst ihrer aller Wissenschaften und alles Wissens — ist daher schlechterdings keines Beweises fähig, d. h. er ist auf keinen höheren Satz zurückzuführen, aus dessen Verhältnisse zu ihm seine Gewissheit erhelle. Dennoch soll er die Grundlage aller Gewissheit abgeben; er muss daher doch gewiss, und zwar in sich selbst, und um sein selbst willen, und durch sich selbst gewiss sein. Alle anderen Sätze werden gewiss sein, weil sich zeigen lässt, dass sie ihm in irgend einer Rücksicht gleich sind; dieser Satz muss gewiss sein, bloss darum, weil er sich selbst gleich ist. Alle anderen Sätze werden nur eine mittelbare und von ihm abgeleitete Gewissheit haben; er muss unmittelbar gewiss sein. Auf ihn gründet sich alles Wissen, und ohne ihn wäre überhaupt kein Wissen möglich; er aber gründet sich auf kein anderes Wissen, sondern er ist der Satz des Wissens schlechthin. Dieser Satz ist schlechthin gewiss, d. h. er ist gewiss, weil er gewiss ist; man kann ohne Widerspruch nach keinem Grunde seiner Gewissheit fragen. Er ist der Grund aller Gewissheit, d. h. alles, was gewiss ist, ist gewiss, weil er gewiss ist. Er ist der Grund alles Wissens, d. h. man weiss, was er aussagt, weil man über-

---

*) a. a. O. p. 49.

**) a. a. O. p. 49.

haupt weiss; man weiss es unmittelbar, so wie man irgend etwas weiss. Er begleitet alles Wissen, ist in allem Wissen enthalten, und alles Wissen setzt ihn voraus" *). Da in den Wissenschaften der Grundsatz einer jeden Wissenschaft den Gehalt giebt, so muss auch der Grundsatz der Wissenschaftslehre ihr den Gehalt geben.

Wie ferner die Wissenschaften systematische Form hatten, so muss es auch die W. L. „Die W. L. muss, insofern sie selbst eine Wissenschaft ist, wenn sie nur nicht aus ihrem blossen Grundsatze, sondern aus mehreren Sätzen bestehen soll (und dass es so sein werde, lässt sich darum voraussehen, weil sie für andere Wissenschaften Grundsätze aufzustellen hat) — sie muss, sage ich, systematische Form haben. Nun kann sie diese systematische Form von keiner andern Wissenschaft der Bestimmung nach entlehnen, oder der Gültigkeit nach auf den Erweis derselben in einer andern Wissenschaft sich berufen, weil sie selbst für alle andere Wissenschaften nicht nur Grundsätze und dadurch ihren inneren Gehalt, sondern auch die Form, und dadurch die Möglichkeit der Verbindung mehrerer Sätze in ihnen, aufzustellen hat. Sie muss mithin diese Form in sich selbst haben, und sie durch sich selbst begründen" **). In den Wissenschaften ist die Form der Grund des Schliessens, das Band zwischen dem Grundsatze und den deducirten Sätzen; in der W. L. muss in ihrem Grundsatze dieses Band schon im Grundsatze liegen, als Einheit von Gehalt und Form.

„Nun soll der Grundsatz unmittelbar und durch sich selbst gewiss sein, und das kann nicht anders sein, als dass der Gehalt desselben seine Form, und umgekehrt die Form desselben seinen Gehalt bestimme" ***). Diese Folgerung ist durch die gesetzten Prämissen vollkommen begründet. Fichte hatte angenommen, dass in den Wissenschaften die systematische Form den Grundsatz voraussetze; folglich ist der Gehalt das Prius vor der Form. Er hatte gesetzt, dass der Grund des Zusammenhanges zwischen Gehalt und Form in den Wissenschaften aus einer Einheit beider herstammen müsse. Verbin-

*) a. a. O. p. 47. 48.

**) a. a. O. p. 48.

***) a. a. O. p. 49.

det man diese Annahme mit der vorhergehenden, so folgt, dass der Gehalt die Form bestimme. Da aber Einheit von Gehalt und Form sein soll, so muss, nachdem der Gehalt die Form bestimmt hat, auch von der Form eine Bestimmung des Gehaltes ausgehen. Da endlich der Gehalt in den Wissenschaften an den Grundsatz gebunden ist, der Gehalt die Form bestimmen, und von ihr bestimmt werden soll: so muss in der W. L. alles Bestimmen und Bestimmtwerden innerhalb des Satzes geschehen, welcher darum doch eine Einheit ist. Fichte spricht diesen Gedanken so aus: „Diese Form kann nur zu jenem Gehalt, und dieser Gehalt kann nur zu jener Form passen; jede andere Form hebt den Satz selbst und mit ihm alles Wissen auf. Die Form des absoluten ersten Grundsatzes der Wissenschaftslehre ist also durch ihn, **den Satz selbst**, nicht nur gegeben, sondern auch als schlechthin gültig für den Gehalt desselben aufgestellt" *). Der Satz selbst ist der Satz der Sätze, der abstracte Satz, der Satz, welcher alle Sätze in sich enthält. Er soll Gehalt und Form so in sich enthalten, wie es die obige (§. 5.) hypothetische Definition der Gewissheit verlangt.

9. Der Satz der Sätze würde zwar, wenn er diese Erfordernisse enthielte, nur eine nominelle Gewissheit haben, allein da Fichte gesagt hat, dass eine Realerklärung des Wissens unmöglich sei, so müssen wir uns bei jener beruhigen. Es kommt also darauf an zu ermitteln, wie sich im Satz der Sätze der Gehalt zur Form verhält? Alle Bestimmungen über dieses Verhältniss werden wieder aus dem Verhältniss von Form und Gehalt im Syllogismus abstrahirt, welcher durch die Bestimmung, dass es in der W. L. ausser dem Grundsatz noch mehrere andere Sätze geben soll, schon in dieselbe verlegt worden ist.

„Giebt es noch mehrere Sätze in der Wissenschaftslehre, so müssen alle, sowohl der Form als dem Gehalte nach, durch den Grundsatz bestimmt sein. Eine Wissenschaftslehre muss demnach die Form aller ihrer Sätze, insofern sie einzeln betrachtet werden, bestimmen. Eine solche Bestimmung der

*) a. a. O. p. 49.

einzelnen Sätze aber ist nicht anders, als so möglich, dass sie sich selbst wechselseitig bestimmen." Die Sätze müssen also durch das Gesetz des Syllogismus verbunden sein. Es „muss aber ferner auch jeder Satz vollkommen bestimmt sein, d. i. seine Form muss nur zu seinem Gehalte, und zu keinem anderen, und dieser Gehalt muss nur zu der Form, in der er ist, und zu keiner anderen passen; denn sonst würde der Satz dem Grundsatze, insofern er gewiss ist, nicht gleich, und mithin nicht gewiss sein. — Wenn nun alle Sätze einer W. L. an sich verschieden sein sollen — wie sie es denn sein müssen, denn sonst wären es nicht mehrere Sätze, sondern ein und derselbe Satz mehrere Male: — so kann kein Satz seine vollkommene Bestimmung anders, als durch einen einzigen unter allen erhalten; und hierdurch wird dann die ganze Reihe der Sätze vollkommen bestimmt, und es kann keiner an einer andern Stelle der Reihe stehen, als an der er steht. Jeder Satz der Wissenschaftslehre bekommt durch einen bestimmten anderen seine Stelle bestimmt, und bestimmt sie selbst einem bestimmten dritten. Die W. L. bestimmt sich mithin durch sich selbst die Form ihres Ganzen." Sie begründet die Verbindung von Gehalt und Form im System der Sätze, das Recht, den Gehalt des Grundsatzes in andere Sätze zu leiten, d. h. sie begründet das Gesetz des Syllogismus. Denn „diese Form der W. L. hat nothwendig Gültigkeit für den Gehalt derselben. Denn wenn der absolut erste Grundsatz unmittelbar gewiss war, d. i. wenn seine Form nur zu seinem Gehalte, und sein Gehalt nur zu seiner Form passte, — durch ihn aber alle möglichen folgenden Sätze unmittelbar oder mittelbar, dem Gehalte oder der Form nach, bestimmt werden; — wenn sie gleichsam schon in ihm enthalten liegen — so muss eben das von diesen gelten, was von jenem gilt, dass ihre Form nur zu ihrem Gehalte, und ihr Gehalt nur zu ihrer Form passe. Dies betrifft die einzelnen Sätze; die Form des Ganzen" (die Sätze als Sätze, oder der abstracte Satz) „aber ist nichts anderes, als die Form der einzelnen Sätze in Einem gedacht, und was von jedem einzelnen gilt, muss von allen, als Eins gedacht, auch gelten" *). Was also von den syste-

*) a. a. O. p. 50. 51.

matisch verbundenen Sätzen, oder vom Syllogismus gilt, muss auch von dem Grundsatze der W. L. gelten. Fichte folgert also aus der Natur des Syllogismus auf die Natur des Satzes.

Wenn also „der absolut-erste Grundsatz alles Wissens seine Form schlechthin durch seinen Gehalt, und seinen Gehalt schlechthin durch seine Form bestimmt, so würde erhellen, wie allem Gehalte des Wissens seine Form bestimmt werden könne; wenn nämlich aller mögliche Gehalt in dem seinigen läge. — Es wäre der Gehalt schlechthin der absolute Gehalt" *).

Diese Bestimmungen über die Natur des Grundsatzes der W. L., d. h. des abstracten Satzes, deducirt Fichte aus der Natur der vorausgesetzten systematischen Form oder des Syllogismus, und giebt hier diese seine Voraussetzung ausdrücklich an. „Es ist leicht zu bemerken, dass bei Voraussetzung der Möglichkeit einer solchen Wissenschaftslehre überhaupt, sowie insbesondere der Möglichkeit ihres Grundsatzes, immer vorausgesetzt werde, dass im menschlichen Wissen wirklich ein System sei. Soll ein solches System darin sein, so lässt sich auch, unabhängig von unserer Beschreibung der W. L., erweisen, dass es einen solchen absolut ersten Grundsatz geben müsse" **). Giebt es aber ein solches, „sollen nicht etwa bloss ein oder mehrere Fragmente eines Systemes, oder mehrere Systeme im menschlichen Geiste sein, so muss es einen solchen höchsten und absolut ersten Grundsatz geben" ***).

10. Machen wir uns völlig klar, was Fichte hier voraussetzt, und beleuchten diese Voraussetzung durch die Einsicht der Gegenwart. Fichte setzt voraus: In dem menschlichen Geiste ist ein System; dieses System ist das Fortschreiten von Satz zu Satz nach dem Gesetze des Syllogismus. Da dies Gesetz nun im menschlichen Geiste vorausgesetzt wird, so darf er nach ihm schliessen, und schliesst aus Eigenschaften des Syllogismus auf Eigenschaften des Satzes.

---

*) a. a. O. p. 52.

**) a. a. O. p. 52.

***) a. a. O. p. 54.

Die Schlussfolge ist richtig, aber die Voraussetzung ist falsch, denn Fichte setzt, dass Syllogismus Syllogismus, Satz Satz ist, und dass ein Etwas, was er den menschlichen Geist nennt, das Subject zum Satz und Syllogismus ist, welches in jedem lebendigen Menschen ist. In Zeichen ausgedrückt wäre die Voraussetzung die: dass, im Schema des Syllogismus E — B — A, im Schema des Satzes S — C — P, die Momente E und S, B und C, A und P stets gleich scharf gefasst werden, und dass ihr Verhältniss zu einander stets als dasselbe gefasst wird; dass also die auffassenden Subjecte einander gleich sind, dass der Germane dem Hellenen und beide dem Chinesen, Guarany u. s. w. in der Auffassung des Satzes gleich sind.

Diese Voraussetzungen sind aber falsch. Wo es Sprache giebt, hat sie volksthümliches Gepräge, wo eine Sprache Sätze hat, haben die Sätze volksthümliches Gepräge, wo Syllogismen gebaut werden, haben diese volksthümliches Gepräge, denn der Germane ist weder Römer, noch Hellene, noch Chinese u. s. w. Die volksthümliche Bestimmtheit einer Sprache äussert sich aber auf verschiedene Weise. Es giebt Sprachen, welche nicht satzweise geredet werden, andere, welche in Sätzen geredet werden. Unter den satzweise geredeten oder Flexions-Sprachen findet wieder ein grosser Unterschied statt. Dieser Unterschied beruht theils auf der Schärfe, mit welcher die Momente des Satzes S, C oder P gefasst werden, theils auf der Auffassung des Verhältnisses dieser Momente zu einander, ob S oder C oder P als das überwiegende und herrschende Moment gefasst wird. Die Weise aber, wie ein Volk seinen Satz auffasst, erscheint im Syllogismus wieder. So scharf S oder C oder P gefasst wird, so scharf wird auch E, B und A gefasst. Dasselbe Princip, welches in der Auffassung des Satzes bestimmend ist, bestimmt auch die des Syllogismus.

Am Syllogismus die nationalen Differenzen aufzufassen ist indess sehr schwer, und gelingt erst, wenn wir die Differenzen der Völker in andern Gebilden ihres Geistes, wo sie leichter erkennbar sind, schon aufgefasst haben. Um aus solchen Differenzen auf die Natur des Syllogismus zurückzuschliessen, dazu giebt Fichte selbst uns die Berechtigung. Fichte reducirt das Schema des Syllogismus auf das Schema des Satzes,

und weiset nach, dass das Schema des Satzes im Staat, in der Moral, in der Religion wiedererscheint. Fichte hat dabei freilich die Illusion, dass es ein Etwas giebt, welches abstracter Satz, abstracter Staat, abstracte Moral, abstracte Religion ist; allein nichtsdestoweniger können wir auf seinen Nachweis bauen, wenn wir ihn nur auf seinen wahren Gehalt reduciren. Einen abstracten Satz, einen abstracten Staat, eine abstracte Moral, eine abstracte Religion giebt es so wenig, als es einen abstracten Menschen giebt. Nichtsdestoweniger findet sich diese Ansicht bei geschichtlich bedingten Individuen, z. B. bei Fichte. Es erhellt also, dass Fichte eine volksthümlich bestimmte Ansicht vom Satze, vom Staate, von der Moral, von der Religion für Abstracta gehalten hat. Um zu ermitteln, was das volksthümlich Bestimmte an seinen Abstractis ist, giebt es zwei Wege, entweder man hält sich an die Volksthümlichkeit des Philosophen, und sucht diese zu ermitteln, oder man verfolgt geschichtlich die philosophische Tradition bis zu dem Volke, und zu dem Punkte seiner Geschichte, wo die Illusion von der lebendigen Wirklichkeit jener Abstracta entstanden ist. Mögen dann immerhin an den Abstractis mehrere Volksthümlichkeiten sich unterscheiden lassen; immer hat man es mit volksthümlichen Differenzen zu thun, deren Inhalt wieder durch Vergleichung der geschichtlichen Völker bestimmt werden kann. Daraus erhellt aber, dass Fichte's Entdeckung, dass im Staate, in der Moral, in der Religion das Schema des Satzes wieder erscheint, eine Entdeckung ist, welche für den Empiriker von unendlicher Wichtigkeit ist, denn dies Gesetz ist wahr, sofern man sagt: die Ansicht, welche ein Volk von dem Satze hat, kehrt wieder in seinem Staate, in seiner Religion, in seiner Sittlichkeit, in seinem ganzen Leben; wie ein Volk spricht, so denkt und empfindet es, und wie es denkt und empfindet, so baut es sich die Formen seines Lebens.

Wenngleich es also schwer ist, die Differenz z. B. zwischen dem römischen und hellenischen Syllogismus anzugeben, so lässt sie sich doch leicht erkennen in dem, nach dem Schema des römischen, wie des hellenischen Satzes gebildeten, römischen und hellenischen Staat.

Als die geistige Productivität der Römer zu Ende war, d. h. zur Zeit des Constantin, und sie herausgearbeitet hatten, was in ihnen war, gab es für die Römer keine lebendigen Menschen mehr, sondern Abstracta, und zwar zwei: das Abstractum der Staatsperson, welches eine Einheit, und das Abstractum der Privatperson, welches eine Vielheit war. Die lebendigen Menschen galten nur als Aequivalente dieser Abstracta. Wollen wir daher ihr Verhältniss zu einander ermitteln, so müssen wir fragen, was das Verhältniss dieser Abstracta zu einander ist. Im römischen Kaiserstaate wird die Privatperson gänzlich durch die Staatsperson bestimmt, das Individuum wird durch die Rechtssatzungen erdrückt. Im Schema des Satzes wird also S so vollkommen durch P bestimmt, dass S in P aufgeht; und eben so bestimmt im Syllogismus A das E. Es gab im römischen Kaiserstaate allerdings ein Mittelglied zwischen der Staats- und der Privatperson, die Beamten; allein diese Mittler waren nicht eine wirkliche Einheit des Gegensatzes, sondern selbst diese Zweiheit, nach Oben hin Bediente, nach Unten hin Tyrannen. B war nicht die Einheit von E und A C nicht die Einheit von S und P. Eine Ausgleichung des Gegensatzes zwischen dem Staate und den Privaten in der nationalen Gesinnung gab es nicht mehr. Der römische Beamte hatte in den römischen Rechtssatzungen, oder in seiner Instruction das Princip, welches sein Handeln bestimmte; er war an den Buchstaben gebunden, und hatte weiter nichts zu thun, als den logischen Sinn desselben in Vollzug zu setzen. Mochte das Gesetz zu den wirklichen, ihm vorliegenden Verhältnissen wie die Faust aufs Auge passen, mochte die schlimmste Verletzung einzelnen Individuen zugefügt werden, mochte das Gemeinwohl selbst gefährdet werden: hatte der Beamte den Buchstaben ausgeführt, so war er gegen jeden Vorwurf geschützt.

Ganz anders war es bei den Hellenen. Ihr Staat ist niemals in einer Sammlung von Rechtssatzungen krystallisirt; sie haben sich niemals einen Staat denken können, in welchem die Bürger nicht ein wesentliches Element gewesen wären; niemals hat die scharfe Scheidung zwischen dem Staat und den Privaten stattgefunden, wie in Rom: sondern zum Staate

gehörten die Privaten nothwendig hinzu, nur die Bürger machten den Staat, und jeder Bürger war Staatsbürger. Selbst in der Zeit des Hellenismus war in der hellenischen Bildung der Gegensatz ausgeglichen. Recht und Sitte so schroff zu trennen, wie es in Rom geschah, ist den Hellenen nie eingefallen. Das Gesetz ging dem Hellenen hervor aus der Gesinnung der Staatsbürger, und galt ihm nur als ein in den einzelnen Staatsbürgern Lebendiges. Hier ist C bestimmend, und zwar als Einheit von S und P und ebenso ist B nur als Einheit von E und A. S und P ist nur durch C und E und A nur durch B, ausserdem aber garnicht. Am deutlichsten zeigt sich dies da, wo C und B im Staate eine besondere Gestalt erhält, in den Beamten. Auch der hellenische Beamte hatte sich nach Staatsgesetzen und Instructionen zu richten, allein sie wurden ihm nur als Anleitung gegeben, und so von ihm angesehen. Er sollte ihren logischen Sinn nicht unbedingt und um jeden Preis ausführen; sondern es wurde von ihm verlangt, dass er in der Gesinnung der Volksgenossen stände, dass er die Gesetze mit derselben Gesinnung, aus der sie hervorgegangen waren, belebte, und so ausführte, dass der Erfolg die Volksgenossen befriedigte. Er war für den Erfolg verantwortlich, nicht für die buchstäbliche Ausführung. Das Volk erwartete von ihm, dass er ermessen würde, ob ein Gesetz auf einen bestimmten Fall passe, oder nicht, und wenn es nicht passte, dass er es so modificirte, wie das Volk es modificirt haben würde; denn dass er in der Gesinnung des Volkes stände, das wurde von ihm verlangt. Trotz der pünktlichsten Ausführung des Buchstabens der Gesetze konnte ein Beamter bestraft werden, wenn der Erfolg nicht volksthümlich war; umgekehrt ist wohl nie ein Beamter, welcher den Buchstaben der Gesetze überschritten hatte, bestraft worden, wenn der Erfolg die Billigung des Volkes erlangte. — Der Hellene hatte überhaupt wenig Gesetze, und vertraute ihnen nicht sehr; das, worauf er sich verliess, war die Gesinnung der Bürger.

Hat man gelernt, bei den geschichtlichen Völkern die nationalen Differenzen zu unterscheiden, so kann man solche Unterschiede auch bei den germanischen Reproductionen ihrer Geistesgebilde erkennen. Vergleicht man z. B. Thomas Hob-

bes und Hegel, so findet man bei jenem den vollendetsten römischen Zweischlag, bei Hegel den vollendetsten hellenischen Dreischlag. Hobbes deducirt aus römischen Rechtsdefinitionen einen Staat, in welchem es Einen Zwingherrn und seine Sclaven giebt, welche Objecte der zwingherrlichen Auspressung sind. Er erklärt aber auch ausdrücklich, dass der Satz nur aus zwei Theilen besteht, aus Subject und Prädicat, und dass alle andern Zeichen gar nichts bedeuten; die Copula fällt geradezu heraus. Bei Hegel ist die Copula, das Verbum Sein gerade das Princip, und zwar nicht als der Gegensatz vom Nichts, sondern als die Einheit beider, als das Werden. Hegel's Staat hat daher dasselbe Princip, welches bei den Germanen zuerst als der Rousseau'sche Staat auftritt. Kennt man diese Differenzen, so wird man auch leicht den Unterschied von Hobbes und von Hegel's Syllogismen bemerken.

11. Fichte ist aber noch Philosoph, und setzt als solcher voraus, dass Syllogismus Syllogismus, dass Satz Satz, dass Mensch Mensch ist, und hat soeben das Schema des Syllogismus auf das Schema des Satzes zurückgeführt, indem er im Syllogismus sowohl, als auch im Satze Gehalt und Form unterscheidet. Nun aber haben wir oben gesehen, dass die Logik sich mit Gehalt und Form des Syllogismus beschäftigt, die Wissenschaftslehre aber ihren Zusammenhang durch die Einheit von Gehalt und Form im abstracten Satze begründet; es fragt sich also auch umgekehrt: wie wird die Logik durch die Wissenschaftslehre begründet, der Syllogismus durch den Satz?

„Es liegt im Begriff des Satzes, dass er beides Form und Gehalt habe. Was in der W. L. blosse Form ist, ist in der Logik Gehalt, und dieser Gehalt bekommt wieder die allgemeine Form der W. L., die aber bestimmt als Form eines logischen Satzes gedacht wird“ *). Die Logik setzt also einen gewissen Satz voraus, die W. L. zeigt das Werden des gewissen Satzes, und dieser setzt aus sich die Logik, d. h. das Verbinden von Sätzen nach dem Gesetz des Syllogismus. Wie nun Form und Gehalt des Syllogismus durch den Satz begründet wird,

*) a. a. O. p. 67.

so wird auch die Handlung des Schliessens als dasjenige Princip angenommen, welches den Satz schafft, und dies als der Grund des Schliessens gesetzt.

„Die Handlung, durch welche die Form zur Form der Form, als ihres Gehalts wird, und in sich selbst zurückkehrt, heisst Reflexion“ *). Die Handlung, durch welche der Satz den Syllogismus setzt, ist die Reflexion, d. h. dieselbe Handlung, aus der das Schliessen besteht. Da mit jeder Reflexion „Abstraction verbunden ist“ **), so erhellt, dass jenes Setzen des Syllogismus durch den Satz mittelst Abstraction von demjenigen Principe geschieht, welches den Satz setzt. Somit haben wir das Gesetz des Syllogismus bis auf den abstracten Satz, den Grundsatz der W. L., verfolgt, es fragt sich nun, wie dieser entsteht, denn wie er seine Gewissheit den Sätzen des Syllogismus mittheilt, haben wir soeben erfahren.

12. Im abstracten Satze soll der absolute Gehalt die absolute Form bestimmen und von ihr bestimmt werden; es fragt sich, wie dies geschieht? — Bei der Entwicklung geht Fichte wieder von der Voraussetzung aus, dass es systematische Wissenschaften giebt; da er aber das Verhältniss von Gehalt und Form deduciren will, so betrachtet er sie in einer andern Rücksicht.

„Vorausgesetzt, dass es schon Wissenschaften gebe, und dass Wahrheit in ihnen sei (welches man vor der allgemeinen Wissenschaftslehre vorher gar nicht wissen kann), wie verhält sich die aufzustellende W. L. zu den Wissenschaften?“

„Die W. L. sollte eine Wissenschaft aller Wissenschaften sein,“ sie „ist daher selbst eine Wissenschaft“ ***). „Aber insofern sie blosse Wissenschaft, ein Wissen in formeller Bedeutung ist, ist sie Wissenschaft von irgend Etwas; sie hat einen Gegenstand, und es ist aus dem Obigen klar, dass dieser Gegenstand kein anderer sei, als das System des menschlichen Wissens überhaupt; denn sie fragt: 1) Wie ist Wissenschaft überhaupt möglich? 2) Sie macht Ansprüche darauf, das auf einen einzigen Grundsatz gebaute

*) a. a. O. p. 67.

**) a. a. O. p. 67.

***) a. a. O. p. 55.

menschliche Wissen zu erschöpfen. Es entsteht die Frage: wie verhält sich die Wissenschaft, als Wissenschaft, zu ihrem Gegenstande, als solchem" das Satz-bilden zum Schliessen?

„Das bisherige wahre oder eingebildete menschliche Wissen ist nicht das menschliche Wissen überhaupt." „Das menschliche Wissen überhaupt soll erschöpft werden, heisst, es soll unbedingt und schlechthin bestimmt werden, was der Mensch nicht bloss auf der jetzigen Stufe seiner Existenz, sondern auf allen möglichen und denkbaren Stufen derselben wissen könne." Fichte denkt sich die Sache so: „Die eigentlichen Aufgaben des menschlichen Geistes sind sowohl ihrer Anzahl, als ihrer Ausdehnung nach, unendlich; aber es sind unendlich viele Radien eines unendlichen Cirkels, dessen Mittelpunkt gegeben ist; und so wie der Mittelpunkt gegeben ist, ist ja wohl der ganze unendliche Cirkel, und die unendlich vielen Radien desselben gegeben. Der eine Endpunkt derselben liegt freilich in der Unendlichkeit; aber der andere liegt im Mittelpunkte, und derselbe ist allen gemein. Der Mittelpunkt ist gegeben; die Richtung der Linien ist auch gegeben, denn es sollen gerade Linien sein; also sind alle Radien gegeben. Das menschliche Wissen ist den Graden nach unendlich, aber der Art nach ist es durch seine Gesetze vollständig bestimmt und lässt sich gänzlich erschöpfen."

„Das menschliche Wissen zu erschöpfen ist nur unter folgenden Bedingungen möglich: zuvörderst, dass sich zeigen lasse, der aufgestellte Grundsatz sei erschöpft; und dann es sei kein anderer Grundsatz möglich, als der aufgestellte.

Ein Grundsatz ist erschöpft, wenn ein vollständiges System auf demselben aufgebaut ist, d. i. wenn der Grundsatz nothwendig auf alle aufgestellten Sätze führt, und alle aufgestellten Sätze nothwendig wieder auf ihn zurückführen. Wenn kein Satz im ganzen System vorkommt, welcher wahr sein kann, wenn der Grundsatz falsch ist, — oder falsch, wenn der Grundsatz wahr ist, so ist dies der negative Beweis, dass kein Satz zuviel in das System aufgenommen worden." „Ist der Grundsatz gegeben, so müssen alle Sätze gegeben sein, in ihm und durch ihn ist jeder einzelne gegeben." „Durch diesen negativen Beweis wird erwiesen, dass die Wissenschaft

überhaupt systematisch sei, dass alle ihre Theile in einem einzigen Grundsatze zusammenhängen. — Die Wissenschaft ist ein System, oder sie ist vollendet, wenn weiter kein Satz gefolgert werden kann: und dies giebt den positiven Beweis, dass kein Satz zu wenig in das System aufgenommen worden ist." Dies findet nun statt, „wenn der Grundsatz, von welchem wir ausgehen, auch das letzte Resultat ist; denn dann ist klar, dass wir nicht weiter gehen können, ohne den Weg, den wir schon gemacht haben, noch einmal zu machen."

„Aber wenn auch der aufgestellte Grundsatz erschöpft, und auf ihn ein vollständiges System aufgebaut ist, so folgt daraus noch gar nicht, dass durch seine Erschöpfung das menschliche Wissen überhaupt erschöpft sei." „Es müsste erwiesen werden, dass nur ein einziges System im menschlichen Wissen sein könne. Da dieser Satz, dass alles menschliche Wissen nur ein einziges, in sich selbst zusammenhängendes Wissen ausmache, selbst ein Bestandtheil des menschchen Wissens sein müsste, so könnte er sich auf nichts Anderes gründen, als auf den als Grundsatz alles menschlichen Wissens aufgestellten Satz, und nirgendsher bewiesen werden, als aus demselben." „Es müsste im aufgestellten Grundsatze der Satz enthalten sein: im menschlichen Wissen ist ein einiges System" *). Dieser Satz ist aber oben vorausgesetzt; es ist gesetzt worden, dass im menschlichen Geiste das Gesetz des Syllogismus a priori enthalten sei; aus dem Dasein dieses Gesetzes ist auf einen ersten Grundsatz und seine Eigenschaften zurückgeschlossen worden; dieser Grundsatz muss daher das Gesetz des Syllogismus, das Schliessen, begründen. „Hier ist ein Cirkel, aus dem der menschliche Geist nie herausgehen kann, und man thut recht wohl daran, diesen Cirkel bestimmt zuzugestehen, damit man nicht etwa einmal über die unerwartete Entdeckung desselben in Verlegenheit gerathe. Er ist folgender: Wenn der Satz X erster, höchster und absoluter Grundsatz des menschlichen Wissens ist, so ist im menschlichen Wissen ein einiges System; denn das letztere folgt aus d...

*) a. a. O. p. 57—60.

Satze X. Da nun im menschlichen Wissen ein einiges System sein soll, so ist der Satz X, der wirklich (laut der aufgestellten Wissenschaft) ein System begründet, Grundsatz des menschlichen Wissens überhaupt, und das auf ihn gegründete System ist jenes einige System des menschlichen Wissens.

Ueber diesen Cirkel hat man nicht Ursach betreten zu sein. Verlangen, dass er gehoben werde, heisst verlangen, dass das menschliche Wissen völlig grundlos sei, dass es gar nichts schlechthin Gewisses geben, sondern dass alles menschliche Wissen nur bedingt sein, und dass kein Satz an sich, sondern jeder nur unter der Bedingung gelten solle, dass derjenige, aus dem er folgt, gelte, mit einem Worte, es heisst behaupten, dass es überhaupt keine unmittelbare, sondern nur vermittelte Wahrheit gebe — und ohne etwas, wodurch sie vermittelt wird. Wer Lust dazu hat, mag immer untersuchen, was er wissen würde, wenn sein Ich nicht Ich wäre, d. i. wenn er nicht existirte, und kein Nicht-Ich von seinem Ich unterscheiden könnte" *).

Demnach hat Fichte deducirt, was er deduciren wollte: das Ich ist Ich, und dieser Satz ist der absolute Satz, der Satz der Sätze; und da der Satz: Ich ist Ich als Satz eine Einheit ist, zugleich Gehalt und Form hat, so ist der Satz deducirt worden, in welchem Gehalt und Form zur Einheit verbunden ist. Der Beweis jedoch, dass der Satz der Sätze wirklich der absolute Satz ist, wird positiv so geführt, dass gezeigt wird: es lässt sich darauf ein System des menschlichen Wissens gründen; negativ: es ist kein zweiter Grundsatz möglich, ausser dem absoluten Satze.

13. „In der W. L. ist die Form vom Gehalte, oder der Gehalt von der Form nie getrennt; in jedem ihrer Sätze ist beides auf das Innigste vereinigt" **). Nun aber „sollte die W. L. allen Wissenschaften ihre Grundsätze geben. Alle Sätze demnach, die in irgend einer besonderen Wissenschaft Grundsätze sind, sind zugleich auch einheimische Sätze der W. L." „Die W. L. aber folgert aus dem Satze, als einem in ihr enthaltenen weiter; die besondere Wissenschaft dagegen folgert aus

*) a. a. O. p. 61. 62.

**) a. a. O. p. 66.

dem gleichen Satze als ihrem Grundsatze weiter" *). „Ein und ebenderselbe Satz kann aber nicht in der gleichen Beziehung ein Satz der allgemeinen W. L. und ein Grundsatz irgend einer besonderen Wissenschaft sein" **). Es muss daher zu einem Satze der blossen W. L. noch etwas hinzukommen, damit er Grundsatz einer besondern Wissenschaft werde" ***). „Das, was hinzukommen muss, kann nirgend anders her, als aus der allgemeinen W. L. entlehnt sein, da in ihr alles mögliche menschliche Wissen enthalten ist; aber es muss dort nicht in eben dem Satze liegen, der jetzt durch den Zusatz desselben zum Grundsatze einer besonderen Wissenschaft erhoben werden soll; denn sonst wäre er schon dort Grundsatz, und wir hätten keine Grenze zwischen der besonderen Wissenschaften, und den Theilen der allgemeinen W. L. Es muss demnach etwa ein einzelner Satz der W. L. sein, der mit dem Satze, der Grundsatz werden soll, vereinigt wird" †).

„Man setze, die W. L. enthalte diejenigen bestimmten Handlungen des menschlichen Geistes, die er alle — sei es bedingt oder unbedingt — gezwungen und nothwendig vollbringt; sie stelle aber dabei, als höchsten Erklärungsgrund jener nothwendigen Handlungen überhaupt, ein Vermögen desselben auf, sich schlechthin ohne Zwang und Nöthigung zum Handeln überhaupt zu bestimmen; so wäre durch die W. L. ein nothwendiges und ein nicht nothwendiges oder freies Handeln gegeben. Die Handlungen des menschlichen Geistes, insofern er nothwendig handelt, wären durch sie bestimmt, nicht aber insofern er frei handelt" ††). Fichte meint, der Grundsatz der W. L.: Ich bin Ich, ist zweierlei: 1) ein Satz, 2) ein lebendiges Individuum. Sofern er nun Satz ist, und zwar ein gewisser Satz, begründet er ein nothwendiges Handeln, das Schliessen nach dem Gesetz des Syllogismus. Sofern er aber ein lebendiges Individuum ist, begründet er den freien Entschluss zu diesem Handeln.

„Man setze ferner: auch die freien Handlungen sollten aus irgend einem Grunde bestimmt werden, so könnte das nicht

---

*) a. a. O. p. 56.
**) a. a. O. p. 62.
***) a. a. O. p. 56.
†) a. a. O. p. 62.
††) a. a. O. p. 63.

in der W. L. geschehen, müsste aber doch, da von Bestimmung die Rede ist, in Wissenschaften und also in besonderen Wissenschaften geschehen. Der Gegenstand dieser freien Handlungen könnte nun kein anderer sein, als das durch die W. L. überhaupt gegebene Nothwendige, da nichts vorhanden ist, das sie nicht gegeben hätte, und sie überall nichts giebt, als das Nothwendige." Das Nothwendige war aber das Gesetz des Syllogismus, das Schliessen; dieses wird der Freiheit wieder eingepflanzt, wie 1793 die theoretische Vernunft der praktischen. „Demnach müsste im Grundsatze einer besonderen Wissenschaft eine Handlung, die die W. L. frei gelassen hätte, bestimmt werden: die W. L. gäbe dem Grundsatze das Nothwendige und die Freiheit überhaupt, die besondere Wissenschaft aber gäbe der Freiheit ihre Bestimmung; und nun wäre die scharfe Grenzlinie gefunden, und sobald eine an sich freie Handlung eine bestimmte Richtung bekäme, schritten wir aus dem Gebiete der allgemeinen W. L. auf das Feld einer besonderen Wissenschaft hinüber" *). Fichte meint: ein Individuum, denn dieses steckt im Grundsatze der W. L. ebenfalls, ist frei, und kann sich vermöge seiner Freiheit beliebig ein Object wählen, um davon zu wissen, z. B. das Recht. Sowie es aber den ersten Satz der Rechtswissenschaft aufgestellt hat, ist es gebunden, nicht durch die bestimmten überlieferten Rechtsgrundsätze, sondern dadurch, dass ein System von Sätzen folgen muss; und da das System der Sätze durch das Gesetz des Syllogismus entsteht, so ist es dieses Gesetz oder die Logik, die es bindet. Dieses System der Sätze ruht aber auf dem ersten Satze der Rechtswissenschaft; dieser ist ein Satz und somit Grundlage für den Syllogismus. Die Form des Satzes hat er von dem Grundsatze der W. L., welcher der Satz der Sätze ist. Anders aber ist es mit dem Gehalte; in der W. L. ist der Gehalt mit der Satzform unzertrennlich verbunden; in der Rechtswissenschaft aber wird Gehalt und Form in der Art getrennt, dass beide an mehrere Sätze vertheilt sind; und da die mehreren Sätze der Rechtswissenschaft ein System von Sätzen bilden, dieses System durch das Gesetz des Syllogismus ist: so erhellt, dass in der Rechts-

*) a. a. O. p. 63.

wissenschaft Gehalt und Form erst an den drei Sätzen des Syllogismus erscheint. Um Gehalt und Form, welches im Grundsatze der W. L. in Einem Satze vereinigt ist, nun so zu trennen, dass beide in der Rechtswissenschaft erst an drei Sätzen erscheinen, muss dem Grundsatze der Rechtswissenschaft mit der Form auch die Freiheit ertheilt werden, Gehalt und Form in der angegebenen Weise zu trennen. Durch Ertheilung dieser Freiheit der Trennung entsteht, wie Fichte meint, die Rechtswissenschaft, denn ihr Wesen ist, Wissenschaft zu sein; das Wesen einer Wissenschaft aber ist die systematische Verbindung von Sätzen, somit das in einer Reihe von Sätzen erscheinende Gesetz des Syllogismus. Hieraus erhellt, dass die W. L. gar nicht den besondern Inhalt der besondern Wissenschaften begründet, sondern nur ihre systematische Form, die Logik als die Wissenschaft vom Syllogismus. „Die W. L. enthält bloss das Nothwendige", d. h. für jede besondere Wissenschaft, die systematische Form; „alle übrigen Wissenschaften gehen auf die Freiheit, sowohl die unseres Geistes, als der von uns schlechthin unabhängigen Natur" *); dies ist aber eben das, womit sich Fichte nicht beschäftigt. Daher reducirt sich die von Fichte aufgeworfene Frage darauf: wie verhält sich die W. L. zu den Wissenschaften auf diejenige: wie verhält sich die W. L. zur Logik?

14. „Die W. L. soll für alle mögliche Wissenschaften die Form aufstellen. — Nach der gewöhnlichen Meinung, an der wohl auch etwas Wahres sein mag, thut die Logik das Gleiche. Wie verhalten sich diese beiden Wissenschaften, und wie verhalten sie sich insbesondere in Absicht jenes Geschäfts, das beide sich anmassen?

Sobald man sich erinnert, dass die Logik allen möglichen Wissenschaften bloss und allein die Form, d. h. das Gesetz der syllogistischen Verbindung, die W. L. aber nicht allein die Form, sondern auch den Gehalt geben solle," d. h. die Freiheit, Form und Gehalt vom abstracten Satz abzulösen, und an die drei Sätze des Syllogismus zu vertheilen, „so ist ein leichter Weg eröffnet, um in diese höchst wichtige Untersu-

*) a. a. O. p. 66.

chung einzudringen. In der W. L. ist die Form vom Gehalte, oder der Gehalt von der Form nie getrennt; in jedem ihrer Sätze ist beides auf das Innigste vereinigt. Soll in den Sätzen der Logik die blosse Form der möglichen Wissenschaften, nicht aber der Gehalt liegen, so sind sie nicht zugleich Sätze der W. L., sondern sie sind von ihnen verschieden; und folglich ist auch die ganze Wissenschaft weder die W. L. selbst, noch etwa ein Theil von ihr: — sondern sie ist eine eigene, abgesonderte Wissenschaft. Ist sie dies, so muss sich eine Bestimmung der Freiheit aufzeigen lassen, mit welcher das wissenschaftliche Verfahren aus dem Gebiete der W. L. auf das der Logik übertrete, und bei welcher sonach die Grenze zwischen beiden Wissenschaften liege. Eine solche Bestimmung der Freiheit ist denn auch leichtlich nachzuweisen. In der W. L. nämlich sind Gehalt und Form nothwendig vereinigt. Die Logik soll die blosse Form, vom Gehalte abgesondert, aufstellen," d. h. das Recht des syllogistischen Verbindens; „diese Absonderung kann, da sie keine ursprüngliche ist, nur durch Freiheit geschehen. Die freie Absonderung der blossen Form vom Gehalte wäre es sonach, durch welche eine Logik zu Stande käme. Man nennt eine solche Absonderung Abstraction; und demnach besteht die Logik in der Abstraction von allem Gehalte der Wissenschaftslehre.

Auf diese Art wären die Sätze der Logik bloss Form, welches unmöglich ist; denn es liegt im Begriffe des Satzes überhaupt, dass er beides, Gehalt sowohl als Form habe. Mithin müsste das, was in der W. L. blosse Form ist, in der Logik Gehalt sein, und dieser Gehalt bekäme wieder die allgemeine Form der W. L., die aber hier bestimmt als Form eines logischen Satzes gedacht würde," d. h. die Logik geht von einem gewissen Satze aus, die W. L. setzt den gewissen Satz. „Diese zweite Handlung der Freiheit, durch welche die Form überhaupt zu ihrem eigenen Gehalte wird, und in sich selbst zurückkehrt, heisst Reflexion" *). Da die durch den gewissen Satz der W. L. begründete Reflexion es ist, welche die Logik, d. h. das Gesetz der Reflexion begründet,

*) a. a. O. p. 66. 67.

so „ergiebt sich das bestimmte Verhältniss der Logik zur W. L.: Die erstere begründet nicht die letztere, sondern die letztere begründet die erstere. Die W. L. kann schlechterdings nicht aus der Logik bewiesen werden, und man darf ihr keinen einzigen logischen Satz, auch den des Widerspruchs nicht, als gültig vorausschicken; hingegen muss jeder logische Satz, und die ganze Logik aus der W. L. bewiesen werden; es muss gezeigt werden, dass die in der letzteren aufgestellten Formen," das Gesetz des Syllogismus, „wirkliche Formen eines gewissen Gehaltes in der W. L. seien," des abstracten Satzes, welcher das Ich ist.

„Ferner die W. L. wird nicht durch die Logik, aber die Logik wird durch die W. L. bedingt und bestimmt. Die W. L. bekommt nicht etwa von der Logik ihre Form," das Gesetz des Verbindens, „sondern sie hat sie in sich selbst, und stellt sie erst für die mögliche Abstraction durch Freiheit auf," um daraus das Gesetz des Syllogismus zu entwickeln. Im Gegentheil aber bedingt die W. L. die Gültigkeit und Anwendbarkeit logischer Sätze. Die Formen, welche die letztere aufstellt, dürfen in dem gewöhnlichen Geschäfte des Denkens und in den besonderen Wissenschaften auf keinen andern Gehalt angewendet werden, als auf denjenigen, den sie schon in der W. L. in sich fassen — nicht nothwendig auf den ganzen Gehalt, den sie dort in sich fassen, denn dadurch würde keine besondere Wissenschaft entstehen, sondern nur Theile der W. L. wiederholt werden, aber doch nothwendig auf einen Theil desselben, auf einen in und mit jenem Gehalt begriffenen Gehalt," d. h. auf einen vom Ich mit Freiheit gesetzten Inhalt.

„Endlich die W. L. ist nothwendig — nicht eben als deutlich gedachte, systematisch aufgestellte Wissenschaft, aber doch als Naturanlage — die Logik aber ist ein künstliches Product des menschlichen Geistes in seiner Freiheit. Ohne die erstere würde überhaupt kein Wissen und keine Wissenschaft möglich sein; ohne die letztere würden alle Wissenschaften nur später haben zu Stande gebracht werden können. Die erstere ist die ausschliessende Bedingung aller Wissenschaft;

die letztere ist eine höchst wohlthätige Erfindung, um den Fortgang der Wissenschaften zu sichern und zu erleichtern" *).

15. Wenn nun die W. L. Naturanlage, d. h. ein im lebendigen Organismus Gegebenes ist, und als solche die Logik begründet, welche auf der Gewissheit eines Satzes beruht, so fragt sich, wie wird aus dem im lebendigen Organismus Gegebenen die sprachliche Erscheinung des aus flectirten Wörtern aufgebauten Satzes? oder wie verhält sich die W. L. als Wissenschaft zu ihrem Gegenstande?

Der Empiriker würde bei dieser Frage nachforschen: was für Erscheinungen hat der Sprachforscher an den geschichtlichen Sprachen beobachtet? und was für Gesetze hat der Physiolog über die Bildung der Sprachlaute am organischen Menschen entdeckt? Sobald die Entdeckungen der Sprachforscher durch die Entdeckungen der Physiologen begründet werden, ist die Frage beantwortet, und alle philosophischen Phantasien sind überflüssig. Der Philosoph lässt sich jedoch also vernehmen:

„Jeder Satz in der W. L. hat Form und Gehalt: man weiss etwas, und es ist etwas, wovon man weiss. Nun aber ist ja die W. L. selbst die Wissenschaft von etwas; nicht aber dieses Etwas selbst. Mithin wäre dieselbe überhaupt mit allen ihren Sätzen Form eines gewissen, vor derselben vorhandenen Gehaltes. Wie verhält sie sich zu diesem Gehalte, und was folgt aus diesem Verhältnisse?

Das Object der W. L. ist nach allem das System des menschlichen Wissens. Dieses ist unabhängig von der Wissenschaft desselben vorhanden, wird aber durch sie in systematischer Form aufgestellt" **). Das Vorhandene ist das menschliche Wissen als ein Handeln gedacht, welches nicht nur das Wesen des Ich, sondern das Ich selbst ist. „Das aber, was die W. L. aufstellt, ist ein gedachter und in Worte gefasster Satz. Dasjenige im menschlichen Geiste, welchem dieser Satz correspondirt, ist irgend eine Handlung desselben, die an sich gar nicht nothwendig gedacht werden müsste. Dieser Handlung muss nichts vorausgesetzt wer-

*) a. a. O. p. 68. 69.

**) a. a. O. p. 70.

den, als dasjenige, ohne welches sie als Handlung unmöglich wäre; und das wird nicht stillschweigend vorausgesetzt, sondern es ist das Geschäft der W. L., es deutlich und bestimmt, und als dasjenige aufzustellen, ohne welches die Handlung unmöglich sein würde. Es sei z. B. die Handlung D die vierte in der Reihe, so muss ihr die Handlung C vorhergehen, und als ausschliessende Bedingung ihrer Möglichkeit (der Möglichkeit der Handlung C) erwiesen werden; und dieser muss wiederum die Handlung B vorhergehen. Die Handlung A aber ist schlechthin möglich, sie ist ganz unbedingt; mithin darf und soll ihr gar nichts vorausgesetzt werden. — Das Denken der Handlung A aber ist ganz eine andere Handlung, die weit mehr voraussetzt. Setzet dieses Denken sei in der Reihe der aufzustellenden Handlungen D, so ist klar, dass zum Behufe desselben A, B, C vorausgesetzt, und zwar, da jenes Denken das erste Geschäft der W. L. sein soll, stillschweigend vorausgesetzt werden müssen. Erst im Satze D werden die Voraussetzungen des ersten erwiesen werden; aber dann wird wieder mehreres vorausgesetzt sein. Die Form der Wissenschaft eilt demnach ihrem Stoffe beständig vor." „Das Dargestellte," das lebendige Individuum als Ich gefasst, „und die Darstellung" in der sprachlichen Erscheinung des Satzes, „sind zwei verschiedene Reihen. In der ersteren wird nichts Unerwiesenes vorausgesetzt; für die Möglichkeit des zweiten muss nothwendig vorausgesetzt werden, was sich erst später erweisen lässt" *). Dies erst später zu Erweisende ist nun die Logik, das Gesetz des Syllogismus; dieses beruht auf dem abstracten Satze, und dieser auf der lebendigen Individualität des Ich, welche ihn setzt. Diese geht in diesem Setzen wieder auf, wird durch den Satz bestimmt, und ist daher nichts, als der abstracte Satz, d. h. eine sprachliche Erscheinung.

Fichte hat also deducirt, was er erweisen wollte, dass das Schema des Syllogismus auf dem Schema des Satzes beruht, und dass das Schema des Satzes dasselbe ist, als das

*) a. a. O. p. 79. 80.

des Syllogismus. Das, was er voraussetzt, ist das Gesetz des Syllogismus; seine Entdeckung besteht daher in einer Vertiefung der alten Logik, und diese ist seine beständige Voraussetzung.

b, Das System des menschlichen Wissens oder die drei Grundsätze des abstracten Satzes.

1. Fichte hat deducirt, dass der Syllogismus auf dem Satze beruhe, dass das Gesetz des Syllogismus im menschlichen Wissen gegeben sein müsse, aber nicht als Gesetz des Syllogismus, sondern als Gesetz des Satzes, welches jenes erst begründe. Daraus folgt ihm dann, dass das Gesetz des Satzes und das menschliche Wissen, dass der Satz und das Ich identisch seien.

Der Satz als sprachliche Erscheinung hat aber drei Momente, Subject, Copula und Prädicat; diese müssen daher im abstracten Satze wieder hervorkommen. Allein da Fichte nicht, wie der Empiriker, der Sprache als seiner Führerin folgt, sondern von logischen Voraussetzungen aus fortschreitet, so erscheinen bei ihm nicht Subject, Copula und Prädicat als Momente des Satzes, sondern sie werden seinen logischen Voraussetzungen gemäss bestimmt. Fichte setzt den Satz als das Erste, folglich erscheint jedes seiner Momente wieder als ein Satz; da aber der Satz drei Momente hat, so erscheint der abstracte Satz in drei Grundsätzen. Die Bestimmung dieser Grundsätze ist aber durch die Begriffe bedingt, vermittelst deren Fichte auf den abstracten Satz und sein Gesetz schloss. Fichte hat im Syllogismus Gehalt und Form unterschieden, und aus ihrer Verbindung im Syllogismus auf eine Einheit von Gehalt und Form im Satze oder Ich geschlossen. Da Fichte im abstracten Satze diese Einheit findet, so unterscheidet er in ihm: 1) die Form, 2) den Gehalt, 3) die Einheit von Form und Gehalt, und setzt jedes dieser drei Momente als einen besondern Satz. Diese drei Sätze sind die Grundsätze des abstracten Satzes oder des Ich.

„Die Form des absoluten ersten Grundsatzes der Wissenschaftslehre ist durch ihn, den Satz selbst, nicht nur gegeben, sondern auch als schlechthin gültig für den Gehalt desselben aufgestellt. Sollte es ausser diesem einen absolut ersten

noch mehrere Grundsätze der Wissenschaftslehre geben, die nur zum Theil absolut, zum Theil aber durch den ersten und höchsten bedingt sein müssten, weil sie im ersten Falle nicht Grund-, sondern abgeleitete Sätze, weil es im zweiten Falle sonst nicht einen einzigen Grundsatz gäbe: — so könnte das Absolut-erste in demselben nur entweder der Gehalt oder die Form, und das Bedingte gleichfalls nur entweder der Gehalt oder die Form sein. Setzet, der Gehalt sei das Unbedingte, so wird der absolut-erste Grundsatz — der etwas in dem zweiten bedingen muss, weil er sonst nicht absolut erster Grundsatz wäre, — die Form desselben bedingen; und demnach würde seine Form in der W. L. selbst, und durch sie und durch ihren ersten Grundsatz bestimmt: oder setzet umgekehrt, die Form sei das Unbedingte, so wird durch den ersten Grundsatz nothwendig der Gehalt dieser Form bestimmt, mithin mittelbar auch die Form, insofern sie Form eines Gehaltes sein soll; also auch in diesem Falle würde die Form durch die W. L., und zwar durch ihren Grundsatz bestimmt. — Einen Grundsatz aber, der weder seiner Form, noch seinem Gehalte nach, durch den absolut ersten Grundsatz bestimmt würde, kann es nicht geben, wenn es einen absolut-ersten Grundsatz, und eine W. L., und ein System des menschlichen Wissens überhaupt geben soll. Mithin könnte es auch nicht mehr Grundsätze geben, als drei; einen absolut und schlechthin durch sich selbst, sowohl der Form, als dem Gehalte nach bestimmten; einen der Form nach durch sich selbst bestimmten, und einen dem Gehalte nach durch sich selbst bestimmten" *).

2. Die drei in dem abstracten Satze enthaltenen Grundsätze sind nun näher: der Satz der Identität, der Satz des Widerspruchs und der Satz des Grundes. Alle drei sind aus Kant's Kategorie der Relation hergenommen, und zwar deshalb, weil Fichte's ganze philosophische Thätigkeit bis jetzt darauf gerichtet ist, das Verhältniss der Kantischen Grundbegriffe zu einander zu bestimmen. — Wie Fichte zu dieser Bestimmung des Verhältnisses kommt, ist soeben ent-

*) Ueber den Begriff der W. L. 1794. Werke. Th. 1. p. 49. 50.

wickelt worden: Unter Voraussetzung der Absolutheit der alten Logik, näher des Gesetzes der Reflexion und Abstraction, muss auf den abstracten Satz geschlossen werden, welcher wieder drei Grundsätze in sich enthält. Da diese drei Sätze erschlossen werden, so müssen theils die Eigenschaften der Reflexion und Abstraction an ihnen wieder erscheinen, theils müssen sie in dem Verhältnisse zu einander stehen, welches durch die Schlüsse bedingt ist, denen sie ihr Dasein verdanken. Die Reihe der Schlüsse bestand in dem Fortschreiten vom Gegebenen zum Grunde. Das Gegebene war das Gesetz des Syllogismus der alten Logik, näher bestimmt als das der Reflexion und Abstraction; der letzte Grund war der abstracte Satz; zwischen dem Syllogismus und dem Satze liegen nun die drei Grundsätze, welche zu einander in dem Verhältnisse stehen, wie aus dem Gesetz des Syllogismus auf sie geschlossen wird, oder in welchem Grade sie durch den abstracten Satz begründet werden, d. h. absolut sind. Fichte sagt: „Die W. L. setzt die Regeln der Reflexion und Abstraction als bekannt und gültig voraus;“ „sie darf sich ausdrücken und Schlüsse machen, gerade wie jede andere Wissenschaft; sie darf alle logischen Regeln voraussetzen, und alle Begriffe anwenden, deren sie bedarf.“ „Es muss alles Erweisbare erwiesen, — ausser jenem ersten und höchsten Grundsatze müssen alle Sätze abgeleitet werden. So ist z. B. weder der logische Satz der Gegensetzung (des Widerspruchs, der alle Analyse begründet) noch der des Grundes (nichts ist entgegengesetzt, das nicht in einem dritten gleich wäre, und nichts ist gleich, das nicht in einem dritten entgegengesetzt wäre, welches alle Synthesis begründet) vom absolut-ersten Grundsatze, wohl aber von den beiden auf ihn beruhenden Grundsätzen abgezogen. Die beiden letzteren sind zwar auch Grundsätze, aber nicht absolute; es ist nur etwas in ihnen absolut“*).

Fichte setzt also das Gesetz des Syllogismus als D in einer Reihe: A, B, C, D voraus. Das Gesetz des Syllogismus in D wird als absolut vorausgesetzt. Von dem absoluten Gesetze in D wird durch Syllogismen, zuerst auf die Absolutheit

*) a. a. O. p. 79.

des Satzes C, sodann auf die des Satzes B, endlich auf die des Satzes A geschlossen. Die Natur des Syllogismus verlangt aber, dass nur drei Sätze absolut sein können. Da nun der Satz A als der letzte Grund erschlossen wird, so ist er der absoluteste; die drei absoluten Sätze aber sind: A, B, C; allein sie sind nicht in gleichem Grade absolut. Je entfernter ein Satz von dem Gesetz des Syllogismus in D steht, desto absoluter ist er, folglich muss A der absoluteste sein, B um einen Schluss weniger, und C um zwei Schlüsse weniger absolut sein; D ist dann gar nicht mehr absolut, sondern vollständig deducirbar, denn alle Absolutheit des vorausgesetzten D ist an A, B, C in dem angegebenen Verhältnisse übertragen worden.

Als Philosoph glaubt Fichte an die Absolutheit abstracter, sprachlicher Erscheinungen. Er glaubt zuerst an die Absolutheit des Syllogismus, demnächst an die Absolutheit des abstracten Satzes. Daraus folgt für ihn die Nothwendigkeit, nachdem er einen Unterschied in der Absolutheit gesetzt hat, von dem Absolutesten auszugehen, von ihm zu dem weniger Absoluten, und zuletzt zu dem am wenigsten Absoluten vorzuschreiten, bis er zum Syllogismus gelangt ist. Fichte ist also durch seine philosophischen Voraussetzungen genöthigt, vom absoluten Satze A zu B und C fortzuschreiten, d. h. vom Satze der Identität auszugehen, von diesem zum Satze des Widerspruchs und demnächst zum Satze des Grundes fortzugehen. — Der Empiriker, welcher die philosophischen Illusionen nicht theilt, hat gerade das Umgekehrte zu thun. Wie sich die drei Grundsätze Fichte's zur vorausgesetzten Absolutheit des abstracten Satzes verhalten — dies zu wissen ist ihm gleichgültig. Was hingegen der organische Zusammenhang der einzelnen Erscheinungen der Fichte'schen Philosophie ist, d. h. wie der Fortschritt an dem lebendigen Organismus Fichte's geschichtlich vor sich gegangen ist, – dies zu wissen, ist ihm von der höchsten Wichtigkeit, denn er will die Geschichte seines Volkes als Sehender durchwandeln, nicht als Blinder in ihr herumtaumeln. Betrachtet man daher die drei Grundsatze Fichte's aus diesem Gesichtspunkte, so ist ihre Reihenfolge gerade die umgekehrte. Fichte setzt das Gesetz des Syllogismus D voraus, schliesst von diesem auf den Satz C, sodann auf den Satz B,

endlich auf den Satz A. Das Fortschreiten geschieht durch das Schliessen, d. h. durch eine Operation, welche in der Zeit vor sich geht. Da Fichte also vom Gesetz des Syllogismus in D ausgeht, und durch einen Schluss auf den Satz C, durch einen zweiten Schluss auf den Satz B, durch einen dritten Schluss auf den Satz A kommt, so ist auch, wenn wir die zeitliche Folge wiederherstellen, von dem Satze C auszugehen, dann zu dem Satze B und endlich zu dem Satze A fortzuschreiten. Wir werden in der Untersuchung über die drei Grundsätze der Fichte'schen Philosophie mit dem Satze des Grundes beginnen, dann den des Widerspruchs und endlich den der Identität folgen lassen, denn dies ist ihr organischer Zusammenhang.

α. Der Satz des Grundes.

1. Indem Fichte die Aufgabe angiebt, welche er in der W. L. zu lösen gedenkt, setzt er schon den Satz des Grundes voraus. Seine Aufgabe bestimmt er nämlich mit den Worten: „Wir haben den absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens aufzusuchen,“ und bestimmt diesen näher so: „Er soll diejenige Thathandlung ausdrücken, welche unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewusstseins nicht vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewusstsein zum Grunde liegt.“ Die Art und Weise, wie zu diesem Grunde zu gelangen sei, giebt er dann so an: „Dies macht eine Reflexion über dasjenige, was man etwa zunächst dafür halten, und eine Abstraction von allem was nicht wirklich dazu gehört, nothwendig.“ — „Die Gesetze, nach denen man jene Thathandlung sich als Grundlage des menschlichen Wissens schlechterdings denken muss, oder — was das Gleiche ist — die Regeln, nach welchen jene Reflexion angestellt wird, sind noch nicht als gültig erwiesen, sondern sie werden stillschweigend als bekannt und ausgemacht vorausgesetzt. Erst tiefer unten werden sie von dem Grundsatze, dessen Aufstellung bloss unter Bedingung ihrer Richtigkeit richtig ist, abgeleitet. Dies ist ein Cirkel; aber es ist ein unvermeidlicher Cirkel. Da er unvermeidlich und frei zugestanden ist, so darf man auch bei Aufstellung des höch-

sten Grundsatzes auf alle Gesetze der allgemeinen Logik sich berufen"*). Der Grundsätze sind nun drei, und unter ihnen ist es der dritte, der Satz des Grundes, welcher das Gesetz der Reflexion begründet. „Im dritten Grundsatze haben wir eine Synthesis zwischen dem entgegengesetzten Ich- und Nicht-Ich." „Sie ist schlechthin möglich, man ist zu ihr ohne allen weitern Grund befugt. Alle übrigen Synthesen, welche gültig sein sollen, müssen in dieser liegen; sie müssen zugleich in und mit ihr vorgenommen worden sein"**). Daher haben wir zuerst den Satz des Grundes zu untersuchen.

2. „Der logische Satz des Grundes" lautet: „A zum Theil = — A und umgekehrt. Jedes Entgegengesetzte ist seinem Entgegengesetzten in Einem Merkmale = X gleich; und: jedes Gleiche ist seinem Gleichen in Einem Merkmale = X entgegengesetzt. Ein solches Merkmal = X heisst der Grund, im ersten Falle der Beziehungs- im zweiten Falle der Unterscheidungs-Grund: denn Entgegengesetzte gleichsetzen oder vergleichen nennt man beziehen; Gleichgesetzte entgegensetzen heisst sie unterscheiden"***).

Indess „der logische Satz des Grundes gilt nur für einen Theil unserer Erkenntniss. Nur unter der Bedingung, dass überhaupt verschiedene Dinge gleich und entgegengesetzt werden, werden sie in irgend einem Merkmale entgegengesetzt, oder gleichgesetzt. Dadurch aber wird gar nicht ausgesagt, dass schlechthin und ohne alle Bedingung alles, was in unserem Bewusstsein vorkommen könne, irgend einem anderen gleich, und einem dritten entgegengesetzt werden müsse. Ein Urtheil über dasjenige, dem nichts gleich, und nichts entgegengesetzt werden kann, steht gar nicht unter dem Satze des Grundes, denn es steht nicht unter der Bedingung seiner Gültigkeit; es wird nicht begründet, sondern es begründet selbst alle möglichen Urtheile; es hat keinen Grund, sondern es giebt selbst den Grund alles Begründeten an. Der Gegenstand solcher Urtheile ist das absolute Ich, und alle Urtheile, deren Subject dasselbe ist, gelten schlechthin und ohne allen Grund"†).

*) Grundlage der gesammten W. L. 1794. Werke. Th. 1. p. 91. 92.

**) a. a. O. p. 114.

***) a. a. O. p. 111.

†) a. a. O. p. 112.

Demnach kann der obige logische Satz nur begründet werden, wenn statt A Ich und statt — A Nicht-Ich gesetzt wird. Dann aber heisst der Satz: Ich zum Theil = Nicht-Ich, und da das Ich als Subject setzt: „Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen" *). Das, was dem Ich, wie dem Nicht-Ich gemeinsam ist, ist die Theilbarkeit; daher findet in diesem Satze Synthesis in Beziehung auf die Theilbarkeit statt. Diese ist absolut, „die Art, wie die Entgegengesetzten vereinigt werden, wird durch ein besonderes Gesetz unseres Geistes bestimmt" **), „geschieht durch einen Machtspruch der Vernunft" ***). Dieser Machtspruch der Vernunft setzt aber ganz dasselbe, was in dem logischen Satze: A zum Theil = — A jenes Zum Theil = setzte. Fragen wir: „wie lassen sich Realität und Negation, Sein und Nicht-Sein, A und — A zusammen denken, ohne dass sie sich vernichten und aufheben, so ist nicht zu erwarten, dass irgend Jemand diese Frage anders beantworten werde, als folgendermassen, sie werden sich gegenseitig einschränken." „Etwas einschränken heisst aber: die Realität desselben nicht gänzlich, sondern nur zum Theil aufheben." „Im Begriff der Schranke liegt der Begriff der Realität und der Negation, welche vereinigt werden" †). Die Vereinigung ist aber nicht die absolute Synthesis, sondern die Vereinigung in einem Merkmale = X, denn „nur in Einem Theile sind Gleiche entgegengesetzt, und Entgegengesetzte gleich" ††).

„Wir haben also die entgegengesetzten Ich und Nicht-Ich vereinigt in dem Begriff der Theilbarkeit" †††); „über deren Möglichkeit sich nicht weiter fragen, noch ein Grund derselben anführen lässt, sie ist schlechthin möglich." Somit „ist die berühmte Frage, welche Kant an die Spitze der Kritik der reinen Vernunft stellte: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? auf die allgemeinste und befriedigendste Art beantwortet" ††††).

*) a. a. O. p. 110.
**) a. a. O. p. 108.
***) a. a. O. p. 106.
†) a. a. O. p. 108.
††) a. a. O. p. 112.
†††) a. a. O. p. 110.
††††) a. a. O. p. 114. 113.

3. Aber „die Theilbarkeit ist nichts ohne ein Theilbares, also geht die Entgegensetzung unmittelbar und mit ihr vor; beide sind Eins und Ebendasselbe, und werden nur in der Reflexion unterschieden. So wie dem Ich ein Nicht-Ich entgegengesetzt wird, wird das Ich, dem entgegengesetzt wird, und das Nicht-Ich, das entgegengesetzt wird, theilbar gesetzt." „Ich sowohl, als Nicht-Ich wird theilbar gesetzt" *).

Mit diesem Begriffe „der Theilbarkeit ist aber der der Quantitätsfähigkeit überhaupt, nicht aber der einer bestimmten Quantität gesetzt." Diese entsteht erst durch eine weitere Vermittelung: „Insofern das Nicht-Ich gesetzt ist, muss auch das Ich gesetzt sein; sie sind beide überhaupt, als theilbar ihrer Realität nach gesetzt" **), mit andern Worten: „die Gegensätze sind im Ich als Bewusstsein" ***). „Das Ich ist nun im Ich nicht gesetzt, insofern, d. i. nach denjenigen Theilen der Realität, mit welchen das Nicht-Ich gesetzt ist. Ein Theil der Realität, d. i. derjenige, der dem Nicht-Ich beigelegt wird, ist im Ich aufgehoben." „Erst jetzt, vermittelst des aufgestellten Begriffes kann man von beiden sagen: sie sind Etwas." „Jetzt vermittelst dieses Begriffes ist im Bewusstsein alle Realität, und von dieser kommt dem Nicht-Ich diejenige zu, die dem Ich nicht zukommt, und umgekehrt. Beide sind etwas, das Nicht-Ich dasjenige, was das Ich nicht ist, und umgekehrt. Dem absoluten Ich entgegengesetzt (welchem es aber nur, insofern es vorgestellt wird, nicht insofern es an sich ist, entgegengesetzt werden kann) ist das Nicht-Ich schlechthin Nichts; dem einschränkbaren Ich entgegengesetzt ist es eine negative Grösse" †), und hat als solche Qualität. Mit dem Begriff der Theilbarkeit, in welchem das Wesen des Satzes des Grundes ausgesprochen ist, wird also zuerst die Kategorie der Quantität gesetzt, und aus dieser die der Qualität entwickelt. Hier sind wir also bereits zu dem Punkte gekommen, wo die Kantischen Kategorien der theoretischen Vernunft wieder hervorkommen.

---

*) a. a. O. p. 109.

**) a. a. O. p. 109.

***) a. a. O. p. 107.

†) a. a. O. p. 109. Vgl. p. 130.

4. Der Begriff der Theilbarkeit war bestimmt als „eine Synthesis zwischen dem entgegengesetzten Ich und Nicht-Ich“ *); wir haben daher die Natur der Handlung der Synthesis näher zu untersuchen. „Das synthetische Verfahren besteht darin, dass man im Entgegengesetzten dasjenige Merkmal aufsuche, worin sie gleich sind“ **). „Aber wir haben in der Darstellung des dritten Grundsatzes gesehen, dass die Handlung die er ausdrückt, die des Verbindens Entgegengesetzter in einem Dritten, nicht möglich war ohne die Handlung des Entgegensetzens“ ***). „Die Handlung, da man im Verglichenen das Merkmal aufsucht, worin sie entgegengesetzt sind, heisst das antithetische Verfahren, gewöhnlich das analytische genannt.“ „Der blossen logischen Form nach, welche von allem Inhalte der Erkenntniss, so wie von der Art, wie man dazu komme, völlig abstrahirt, heissen, durch antithetisches Verfahren hervorgebrachte Urtheile, antithetische oder verneinende; durch synthetisches Verfahren hervorgebrachte, synthetische oder bejahende Urtheile.“ Das Verhältniss beider Handlungen zu einander ist dies, dass „beide unzertrennlich verbunden, und nur in der Reflexion unterschieden sind“ †). „Keine Synthesis ist möglich ohne eine vorhergegangene Antithesis, von welcher wir aber, insofern sie Handlung ist, abstrahiren, und bloss das Product derselben, das Entgegengesetzte, aufsuchen. Wir müssen demnach bei jedem Satze von Aufzeigung Entgegengesetzter ausgehen“ ††); also beim dritten Grundsatze ein Ich und ein Nicht-Ich voraussetzen. Aber auch: „Keine Antithesis ist möglich ohne eine Synthesis; denn die Antithesis besteht ja darin, dass in Gleichen das entgegengesetzte Merkmal aufgesucht wird; aber die Gleichen wären nicht gleich, wenn sie nicht erst durch eine synthetische Handlung gleichgesetzt wären. In der blossen Antithesis wird davon abstrahirt, dass sie erst durch eine solche Handlung gleichgesetzt werden; sie werden schlechthin als gleich, ununtersucht woher, angenommen; bloss auf das Entgegengesetzte in

*) a. a. O. p. 114.
**) a. a. O. p. 113.
***) a. a. O. p. 113.
†) a. a. O. p. 112. 113.
††) a. a. O. p. 114.

ihnen wird die Reflexion gerichtet, und dieses zum deutlichen Bewusstsein erhoben“ *). Die vom antithetischen Verfahren vorausgesetzte Synthesis ist aber eine andere, als die, welche wir im Begriff der Theilbarkeit fanden, und Fichte bezeichnet sie auch so: „Entgegengesetzte sollen vereinigt werden: sie wären aber nicht entgegengesetzt, wenn sie es nicht durch eine Handlung des Ich wären, von welcher in der Synthesis abstrahirt wird, um bloss den Beziehungsgrund durch Reflexion zum Bewusstsein zu erheben“ **).

Da Antithesis und Synthesis also unzertrennlich verbunden sind, so ist die Einheit beider eine von der Differenz beider Handlungen verschiedene Handlung, die Thesis, oder die von der Antithesis vorausgesetzte Synthesis. „So wenig Antithesis ohne Synthesis, oder Synthesis ohne Antithesis möglich ist; ebensowenig sind beide möglich ohne Thesis: ohne ein Setzen schlechthin, durch welches ein A (das Ich) keinem anderen gleich und keinem anderen entgegengesetzt, sondern bloss schlechthin gesetzt wird. Diese giebt erst dem System Haltbarkeit und Vollendung; es muss ein System, und Ein System sein; das Entgegengesetzte muss verbunden werden, so lange noch etwas Entgegengesetztes ist, bis die absolute Einheit hervorgebracht sei.“

Wie verhält sich nun die Thesis zur Synthesis des dritten Grundsatzes? „Die Nothwendigkeit auf die bestimmte Art entgegenzusetzen und zu verbinden, beruht unmittelbar auf dem dritten Grundsatze: die Nothwendigkeit überhaupt zu verbinden auf dem ersten, höchsten, schlechthin unbedingten. Die Form des Systems gründet sich auf die höchste Synthesis; dass überhaupt ein System sein soll, auf die absolute Thesis“ †). Somit führt Fichte die Synthesis des dritten Grundsatzes durch die Antithesis auf die Thesis des ersten zurück, und leitet die Form des Systems ausdrücklich vom dritten Grundsatze ab. Allein diese Form ist auch für die Thesis des ersten Grundsatzes absolut bestimmend. Die Producte des antithetischen und synthetischen Verfahrens waren antithetische

*) a. a. O. p. 113.
**) a. a. O. p. 114.
†) a. a. O. p. 115.

und synthetische Urtheile. „Sowie es nun solche gab, dürfte der Analogie nach es auch wohl thetische Urtheile geben, welche in irgend einer Bestimmung den ersteren gerade entgegengesetzt sein würden. Nämlich die Richtigkeit der beiden ersten Arten setzt einen Grund, und zwar einen doppelten Grund, einen der Beziehung, und einen der Unterscheidung voraus, welche beide aufgezeigt werden können, und wenn das Urtheil bewiesen werden soll, aufgezeigt werden müssen.“ -- „Ein thetisches Urtheil würde ein solches sein, in welchem etwas keinem anderen gleich, und keinem anderen entgegengesetzt, sondern bloss sich selbst gleich gesetzt würde: es könnte mithin gar keinen Beziehungs- oder Unterscheidungsgrund voraussetzen: sondern das Dritte, das es der logischen Form nach doch voraussetzen muss, wäre bloss eine Aufgabe für einen Grund“ *), d. h. der Satz des Grundes ist in ihm noch nicht als solcher, sondern nur der Möglichkeit nach, d. h. als blosses Schema desselben gesetzt. Aus dieser Bestimmung des Verhältnisses des thetischen Urtheils zum antithetischen und synthetischen erhellt nun aber, dass Fichte von der logischen Synthesis auf die Antithesis und Thesis zurückgeschlossen hat. Wie aus der logischen Synthesis Fichte's Satz des Grundes deducirt wurde, ist soeben gezeigt worden. Wird nun noch nachgewiesen, dass aus der logischen Antithesis der Satz des Widerspruchs, aus der logischen Thesis der Satz der Identität deducirt wird, so erhellt, dass die hier aufgestellte Folge der drei Grundsätze die organische ist, welche factisch in dem Individuum Fichte vor sich gegangen ist.

β. Der Satz des Widerspruchs.

1. Der logische „Satz: — A nicht = A, wird ohne Zweifel von Jedem für völlig gewiss und ausgemacht anerkannt“ **). Hier wird gesetzt: — A. „Wir können in — A zweierlei unterscheiden: die Form desselben und die Materie. Durch die Form wird bestimmt, dass es überhaupt ein Gegentheil sei (von irgend einem X). Ist es einem bestimmten A entgegengesetzt, so hat es Materie; es ist irgend etwas

*) a. a. O. p. 116.

**) a. a. O. p. 101.

Bestimmtes nicht. — Die Form von — A wird bestimmt durch die Handlung schlechthin; es ist ein Gegentheil, weil es Product eines Gegentheils ist: die Materie durch A; es ist nicht, was A ist, und sein ganzes Wesen besteht darin, dass es nicht ist, was A ist. Ich weiss von — A, dass es von irgend einem A das Gegentheil sei. Was aber dasjenige sei, von welchem ich jenes weiss, kann ich nur unter der Bedingung wissen, dass ich A kenne“ *). „Soll irgend ein — A gesetzt werden, so muss ein A gesetzt sein. Demnach ist die Handlung des Entgegensetzens in dieser Rücksicht bedingt. Ob überhaupt eine Handlung möglich ist, hängt von einer anderen Handlung ab; die Handlung ist demnach der Materie nach als ein Handeln überhaupt bedingt; es ist ein Handeln in Beziehung auf ein anderes Handeln. Dass eben so, und nicht anders gehandelt wird, ist unbedingt; die Handlung ist ihrer Form nach (in Absicht des Wie) unbedingt. (Das Entgegensetzen ist nur möglich unter Bedingung der Einheit des Bewusstseins des setzenden, und des entgegensetzenden. Hinge das Bewusstsein der ersten Handlung nicht mit dem Bewusstsein der zweiten zusammen, so wäre das zweite Setzen kein Gegensetzen, sondern ein Setzen schlechthin. Erst durch Beziehung auf ein Setzen wird es ein Gegensetzen)“ **). „Die Form dieses Satzes steht, insofern er bloss logischer Satz ist, unter der höchsten Form, der Förmlichkeit überhaupt, der Einheit des Bewusstseins.“ — Allein „die Form des Gegensetzens ist in der Form des Setzens so wenig enthalten, dass sie ihr vielmehr entgegengesetzt ist.“ Dabei „bleibt aber gänzlich unberührt die Frage: Ist denn, und unter welcher Bedingung der Form der blossen Handlung ist denn das Gegentheil von A gesetzt?“, „es wird nur ohne alle Bedingung und schlechthin entgegengesetzt. — A ist, als solches, gesetzt schlechthin, weil es gesetzt ist“ ***). „Jedes Gegentheil aber, insofern es das ist, ist schlechthin, kraft einer Handlung des Ich und aus keinem anderen Grunde. Das Entgegengesetzte überhaupt ist schlechthin durch das Ich

*) a. a. O. p. 104.

**) a. a. O. p. 103.

***) a. a. O. p. 102.

gesetzt" *). „Demnach kommt unter den Handlungen des Ich, so gewiss der Satz — A nicht = A unter den Thatsachen des empirischen Bewusstseins vorkommt, ein Entgegensetzen vor; und dieses Entgegensetzen ist seiner blossen Form nach eine schlechthin mögliche, unter gar keiner Bedingung stehende, und durch keinen höheren Grund begründete Handlung" **).

„Ursprünglich ist nun nichts gesetzt, als das Ich; und dieses nur ist schlechthin gesetzt. Demnach kann nur dem Ich schlechthin entgegengesetzt werden. Aber das dem Ich entgegengesetzte ist = Nicht-Ich. — So gewiss das unbedingte Zugestehen der absoluten Gewissheit des Satzes: — A nicht = A unter den Thatsachen des empirischen Bewusstseins vorkommt: so gewiss wird dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich. Von diesem ursprünglichen Entgegengesetzten nun ist alles das, was wir soeben vom Entgegensetzen überhaupt gesagt haben, abgeleitet; und es gilt daher von ihm ursprünglich: es ist also der Form nach schlechthin unbedingt, der Materie nach aber bedingt." „Von allem, was dem Ich zukommt, muss kraft der blossen Gegensetzung dem Nicht-Ich das Gegentheil zukommen" ***). Somit ist aus dem logischen Satze — A nicht = A der Satz des Widerspruchs deducirt und auf ein blosses Setzen reducirt worden.

2. Die jetzt deducirte Nothwendigkeit, ausser dem Setzen und dem Ich noch ein Gegensetzen und ein Nicht-Ich anzunehmen, wendet Fichte dann auf ganz concrete Verhältnisse an. „Was das eigentlich Geistige im Menschen, das reine Ich, — schlechthin an sich — isolirt — und ausser aller Beziehung auf etwas ausser demselben sein würde, — diese Frage ist unbeantwortlich, und genau genommen enthält sie einen Widerspruch mit sich selbst. Es ist zwar nicht wahr, dass das reine Ich ein Product des Nicht-Ich sei — aber es ist sicher wahr, dass das Ich seiner selbst nie bewusst werden kann, als in seinen empirischen Bestimmungen, und dass diese em-

*) a. a. O. p. 103.

**) a. a. O. p. 102.

***) a. a. O. p. 104.

pirischen Bestimmungen nothwendig ein Etwas ausser dem Ich voraussetzen. Schon der Körper des Menschen, den er seinen Körper nennt, ist etwas ausser dem Ich. Ausser dieser Verbindung wäre er noch nicht einmal ein Mensch, sondern etwas für uns schlechthin Ungedenkbares“ *).

„Dem Menschen kommt nicht bloss das absolute Sein, das Sein schlechthin, es kommen ihm auch noch besondere Bestimmungen dieses Seins zu; er ist nicht bloss, sondern er ist auch irgend etwas; er sagt nicht bloss: ich bin, sondern er setzt auch hinzu: ich bin dieses oder jenes. Insofern er überhaupt ist, ist er vernünftiges Wesen; insofern er irgend etwas ist, was ist er dann? — Das, was er ist, ist er zunächst nicht darum, weil er ist; sondern weil etwas ausser ihm ist. Das empirische Selbstbewusstsein, d. i. das Bewusstsein irgend einer Bestimmung in uns, ist nicht möglich, ausser unter der Voraussetzung eines Nicht-Ich. Dieses Nicht-Ich muss auf seine leidende Fähigkeit, welche wir Sinnlichkeit nennen, einwirken. Insofern also der Mensch etwas ist, ist er sinnliches Wesen. Nun aber ist er zugleich vernünftiges Wesen, und seine Vernunft soll durch seine Sinnlichkeit nicht aufgehoben werden, sondern beide sollen neben einander bestehen.“

„Das reine Ich lässt sich nur negativ vorstellen; als das Gegentheil des Nicht-Ich, dessen Charakter Mannigfaltigkeit ist — mithin als völlige absolute Einerleiheit; es ist immer Ein und ebendasselbe;“ „der Mensch soll stets einig mit sich selbst sein; er soll sich nie widersprechen. Nämlich, das reine Ich kann nie im Widerspruch mit sich selbst stehen, denn es ist in ihm gar keine Verschiedenheit, sondern es ist stets Ein und ebendasselbe: aber das empirische, durch äussere Dinge bestimmte und bestimmbare Ich kann sich widersprechen.“ „Der Mensch soll sein, was er ist — das empirische Ich soll so gestimmt werden, wie es gestimmt werden könnte.“ „Die letzte Bestimmung aller endlichen vernünftigen Wesen ist demnach absolute Einigkeit, stete Identität, völlige Uebereinstimmung

*) Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. 1794. Werke. Th. 6. p. 294. 295.

mit sich selbst." — „Nun aber hängen die empirischen Bestimmungen unseres Ich, wenigstens ihrem grössten Theile nach, nicht von uns selbst, sondern von etwas ausser uns ab. Zwar ist der Wille in seinem Kreise absolut frei — aber das Gefühl, und die dasselbe voraussetzende Vorstellung ist nicht frei, sondern hängt von den Dingen ausser dem Ich ab, deren Charakter Mannigfaltigkeit ist. Soll nun dennoch das Ich auch in dieser Rücksicht stets einig mit sich selbst sein, so muss es unmittelbar auf die Dinge selbst, von denen das Gefühl und die Vorstellung des Menschen abhängig ist, zu wirken streben; der Mensch muss suchen, dieselben zu modificiren, und sie selbst zur Uebereinstimmung mit der reinen Form seines Ich zu bringen, damit nun auch die Vorstellung von ihnen, insofern sie von ihrer Beschaffenheit abhängt, mit jener Form übereinstimme" *). Die Modification der Dinge durch das reine Ich fordert Theilbarkeit der entgegengesetzten Ich und Nicht-Ich. Die Theilbarkeit wird aber vom Satze des Grundes gesetzt, folglich wird der Satz des Widerspruchs auf der einen Seite durch den Satz des Grundes bedingt. Auf der andern Seite wird er aber von dem Satze der Identität oder der Einigkeit des Ich bedingt, und hängt so mit diesem wieder zusammen. Das Charakteristische für den Satz des Widerspruchs ist das Setzen des Gegentheils, der Negation.

3. „In dem zweiten Grundsatze ist also nur einiges absolut," nämlich „das Gegensetzen, das Setzen des Nicht-Ich" **), anderes nicht, nämlich das Setzen und das Ich; denn „die Möglichkeit des Gegensetzens setzt schon die Identität des Bewusstseins voraus" ***). Somit ist der Satz des Widerspruchs durch den Satz der Identität bedingt. Dieser bestimmt nämlich in dem Gegensatze zwischen Ich und Nicht-Ich, zwischen der Vernunft und der Sinnlichkeit, das Verhältniss beider zu einander. Er lautet: „So gewiss der Mensch Vernunft hat, ist er sein eigener Zweck, d. h. er ist nicht, weil etwas anderes sein soll — sondern er ist schlechthin, weil

*) a. a. O. p. 296—298.

**) Grundlage der gesammten W. L. 1794. Werke. Th. I. p. 252. 253.

***) a. a. O. p. 102.

Er sein soll: sein blosses Sein ist der letzte Zweck seines Seins" *). Der Satz des Widerspruchs stellt nun dem Ich ein Nicht-Ich gegenüber, der Vernunft eine Sinnlichkeit. „In dieser Verbindung verwandelt sich obiger Satz: der Mensch ist, weil er ist, in folgenden: der Mensch soll sein, was er ist, schlechthin darum, weil er ist, d. h. alles, was er ist, soll auf sein reines Ich, auf seine blosse Ichheit bezogen werden; alles, was er ist, soll er schlechthin darum sein, weil er ein Ich ist, und was er nicht sein kann, weil er ein Ich ist, soll er überhaupt garnicht sein" **). Diese Natur des Ich, seine Identität ist es also, welche im Satz des Widerspruchs das Verhältniss zwischen dem Ich und Nicht-Ich bestimmt, welche im Satz des Grundes als Theilbarkeit erscheint. Dem Nicht-Ich gegenüber erscheint jedoch das identische Ich als ein Sollen, und an dieser Bestimmung zeigt sich, dass das dem Nicht-Ich entgegengesetzte Ich ein praktisches Ich, die so umgeformte praktische Vernunft Kant's ist.

γ. Der Satz der Identität.

1. „A = A ist ohne Zweifel ein logisch richtiger Satz, und insofern er das ist, ist seine Bedeutung die: wenn A gesetzt ist, so ist A gesetzt. Es entstehen hierbei die zwei Fragen: Ist denn A gesetzt? — und inwiefern und warum ist A gesetzt, wenn es gesetzt ist — oder wie hängt jenes Wenn und dieses So überhaupt zusammen?

Setzet: A im obigen Satze bedeute Ich, und habe also seinen bestimmten Gehalt: so hiesse der Satz zuvörderst: Ich bin Ich: oder wenn ich gesetzt bin, so bin ich gesetzt. Aber weil das Subject des Satzes das absolute Subject, das Subject schlechthin ist, so wird in diesem einzigen Falle, **mit der Form des Satzes zugleich sein innerer Gehalt gesetzt**: Ich bin gesetzt, weil ich mich gesetzt habe. Ich bin, weil ich bin" ***). In dem Satze: Ich bin Ich ist also das Subjects-Ich der lebendige, redende Mensch; das Prädicats-Ich ein

*) Einige Vorlesungen üb. d. Bestimmung des Gelehrten. 1794. Th. 6. p. 295.

**) a. a. O. p. 296.

***) Ueber den Begriff der W. L. 1794. Werke. Th. 1. p. 69.

sprachliches Gebilde; jenes der Inhalt, dieses die Form; die Differenz von Gehalt und Form ist aber in der Einheit des Satzes, wie des Ich aufgehoben, denn es ist überhaupt nur Ein Satz-Ich. Sofern dieses Satz-Ich das lebendige Individuum zum Subject hat, hat es Gewissheit; sofern es seiner Form nach ein sprachliches Gebilde ist, ist es ein gewisser Satz, von welchem der Syllogismus ausgehen kann. Sofern dieser Satz schon das Gesetz des Syllogismus an sich hat, und dieses vom lebendigen Individuum als seinem Gehalte getragen wird, erzeugt der Satz aus sich den Syllogismus.

2. Die ganze Deduction des Satzes: Ich bin Ich ist indess bis jetzt noch hypothetisch. Der Satz: A = A wurde aus der Logik geborgt, und in ihn das Ich durch Hypothese gesetzt; wie wir dadurch einen gewissen Satz erhalten, ist noch nicht nachgewiesen. „Die Logik sagt: Wenn A ist, ist A; die Wissenschaftslehre: Weil A (dieses bestimmte A = Ich) ist, ist A. Und so würde die Frage: Ist denn A (dieses bestimmte A) gesetzt? so beantwortet. Es ist gesetzt, denn es ist gesetzt. Es ist unbedingt und schlechthin gesetzt.“ — „Der Satz A = A gilt ursprünglich nur vom Ich; er ist von dem Satze der W. L.: Ich bin Ich abgezogen; aller Gehalt also, worauf er anwendbar sein soll, muss im Ich liegen und unter ihm enthalten sein. Kein A also kann etwas anderes sein, als ein im Ich gesetztes, und nun hiesse der Satz so: Was im Ich gesetzt ist, ist gesetzt (insofern es nämlich gesetzt ist, als möglich, wirklich und nothwendig) und so ist er unwidersprechlich wahr, wenn das Ich, Ich sein soll. — Ist ferner das Ich gesetzt, weil es gesetzt ist, so ist Alles, was im Ich gesetzt ist, gesetzt, weil es gesetzt ist; und wenn nur A etwas im Ich Gesetztes ist, so ist es gesetzt, wenn es gesetzt ist“ *). Der Satz A = A wird also reducirt auf das Ich, als die einzig mögliche Quelle des Setzens. Dieses Ich muss das lebendige Individuum sein, denn nur ihm kommt Sprache, oder das Setzen eines Satzes zu. Was indessen im Satze A = A dem lebendigen Ich identisch gesetzt wird, ist noch nicht angegeben worden.

*) a. a. O. p. 69. 70.

„Durch den Satz A = A wird geurtheilt. Alles Urtheilen aber ist laut des empirischen Bewusstseins ein Handeln des menschlichen Geistes; denn es hat alle Bedingungen der Handlung im empirischen Selbstbewusstsein, welche zum Behufe der Reflexion, als bekannt und ausgemacht vorausgesetzt werden müssen. — Diesem Handeln liegt etwas auf nichts Höheres gegründetes, nämlich X = Ich bin, zum Grunde. — Demnach ist das schlechthin gesetzte, und auf sich selbst gegründete — Grund eines gewissen (durch die ganze W. L. wird sich ergeben, alles) Handelns des menschlichen Geistes, mithin sein reiner Charakter; der reine Charakter der Thätigkeit an sich, abgesehen von den besonderen empirischen Bedingungen derselben. — Also das Setzen des Ich durch sich selbst ist die reine Thätigkeit desselben. — Das Ich setzt sich selbst, und es ist, vermöge dieses blossen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: das Ich ist, und es setzt sein Sein, vermöge seines blossen Seins. — Es ist zugleich das Handelnde, und das Product der Handlung; das Thätige, und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird; Handlung und That sind Eins und ebendasselbe; und daher ist das: Ich bin, Ausdruck einer Thathandlung; aber auch der einzig möglichen" *). Das Urtheilen ist also ein Handeln, und das Product des Handelns; jenes kommt dem Ich, dieses dem Satze zu. Das als Urtheilen bestimmte Handeln des menschlichen Geistes ist das Band zwischen dem Ich und dem Satze, und begründet die von Fichte gesetzte Identität beider. Im lebendigen Individuum ist dies Handeln nun als ein solches bestimmt, welches sich selbst setzt, und in Folge dieses Setzens auch ist, d. h. das handelnde Ich setzt sich als Subjects-Ich und ist dadurch Prädicats-Ich; das handelnde Ich verfährt also nach einem Gesetze, und zwar nach dem Gesetze, welches im Satze Ich bin Ich erscheint; ist aber von dem gesetzten Subjects-Ich und Prädicats-Ich verschieden.

Fragen wir nun, wie dies Setzen des Subjects-Ich und Prädicats-Ich, und die Beziehung beider zu Stande kommt, so erhalten wir im Jahre 1800 eine ganz bestimmte Antwort,

*) Grundlage der gesammten W. L. 1794. Werke. Th. I. p. 95. 96.

welche aus der W. L. von 1794 erst erschlossen werden müsste. Fichte sagt: „In der Formel A = A liegt nicht ein blosses Wiederholen des A (als Denkacts) — welches nimmermehr einen zusammenhängenden Faden des Bewusstseins, sondern für jeden Moment ein neues für sich selbst bestehendes Bewusstsein gäbe — sondern es liegt in der Copula eine Reflexion auf das Gesetztsein des ersten A im Bewusstsein, also ein zurückkehrendes Bewusstsein in sich selbst, also Selbstbewusstsein, also ganz eigentlich der Act, durch den das Ich zu Stande kommt.“ „Das reine Denken steht garnicht über dem Ich, dieses bedeutet, dass ich mich so ausdrücke, das Intelligiren *κατ' ἐξοχήν*, von welchem Denken, Anschauen, Wollen u. s. w. nur Unterarten sind, die nicht schlechthin gesetzt, sondern aus jenem abgeleitet werden müssen“ *). Das als Urtheilen bestimmte Handeln des Ich besteht also in einem Verbinden, in einer Copula. Durch diese Copula allein sind die verbundenen Momente, die Copula setzt und verbindet sie gleichzeitig. Somit ist das Handeln des Ich als ein Handeln nach einem solchen Gesetz bestimmt, wie es im Satze sich findet. Das lebendige Ich ist die Copula, welche das Subjects-Ich und Prädicats-Ich erst setzt und verbindet, d. h. es ist ein Intelligiren *κατ' ἐξοχήν*.

3. Aus dem als Urtheilen, Handeln, als Copula bestimmten lebendigen Ich wird erst der Gegensatz eines Subjects- und Prädicats-Ich erzeugt. In dem Satze A = A ist seiner logischen Form nach das erste A dasjenige, welches im Ich, entweder schlechthin, wie das Ich selbst, oder aus irgend einem Grunde, wie jedes bestimmte Nicht-Ich gesetzt wird. In diesem Geschäft verhält sich das Ich als absolutes Subject; und man nennt daher das erste A das Subject. Durch das zweite A wird dasjenige bezeichnet, welches das sich selbst zum Objecte der Reflexion machende Ich, als in sich gesetzt, vorfindet, weil es dasselbe erst in sich gesetzt hat. Das urtheilende Ich prädicirt etwas, nicht eigentlich von A, sondern von sich selbst, dass es nämlich in sich ein A

*) Recension von Bardilis Grundriss der ersten Logik. 1800. Werke. Th. 2. p. 501.

vorfinde, und daher heisst das zweite A das Prädicat." D. h. das urtheilende oder Copula-Ich setzt das Ich als Subject, und dann als Prädicat; beide Subjects- und Prädicats-Ich stehen aber in dem Verhältniss zu einander, in welches sie das Copula-Ich zu einander gestellt hat. „So bezeichnet im Satze: A = B, A das, was jetzt gesetzt wird, B dasjenige, was als gesetzt schon angetroffen wird. — Ist drückt den Uebergang vom Setzen zur Reflexion über das gesetzte aus" *). Somit setzt das urtheilende, lebendige Copula-Ich zwei einander entgegengesetzte Ich, das Subjects- und das Prädicats-Ich und die Copula des Satzes: Ist, als das Band beider. Die Copula des Satzes ist also dasselbe, was das urtheilende, nach dem Gesetz der Reflexion setzende, lebendige Ich ist.

Die soeben vereinigten Momente: die Copula des Satzes, das Verbum Sein, und das lebendige, setzende Ich werden aber sogleich wieder getrennt, und durch diese Trennung der Gegensatz des Subjects- und Prädicats-Ich näher bestimmt, denn bis jetzt sind sie nur Ich. „Man nehme an, dass in dem Satze: Ich bin Ich, das in der Stelle des formalen Subjects stehende Ich das schlechthin gesetzte, das in der Stelle des Prädicats aber das seiende bedeute; so wird durch das schlechthin gültige Urtheil, dass beide völlig Eins seien, ausgesagt, oder schlechthin gesetzt: das Ich sei, weil es sich gesetzt habe. — Das Ich in der ersteren und das in der zweiten Bedeutung sollen sich schlechthin gleich sein. Man kann demnach den obigen Satz auch umkehren, und sagen, das Ich setzt sich selbst schlechthin, weil es ist. Es setzt sich durch sein blosses Sein, und ist durch sein blosses Gesetztsein" **). Subjects-Ich und Prädicats-Ich stehen also mit einander im Gegensatze.

„Dasjenige, dessen Sein (Wesen) bloss darin besteht, dass es sich als seiend setzt, ist das Ich als absolutes Subject. So wie es sich setzt, ist es, und so wie es ist, setzt es sich; und das Ich ist demnach für das Ich schlechthin nothwendig." — Aber „ist das Ich nur insofern es sich setzt, so ist es auch nur für das setzende, und setzt nur für

---

*) Grundlage der gesammten W. L. 1794. Werke. Th. 1. p. 96.
**) a. a. O. p. 96. 97.

das seiende. Das Ich ist für das Ich, — setzt es aber sich selbst, schlechthin, so wie es ist, so setzt es sich nothwendig, und ist nothwendig für das Ich. Ich bin nur für Mich; aber für Mich bin ich nothwendig, indem ich sage für Mich setze ich schon mein Sein" *), und damit den Satz des Grundes oder die den Syllogismus begründende Synthesis.

Dies liegt nämlich darin, weil das setzende und das seiende Ich, das Subjects-Ich, wie das Prädicats-Ich, durch das als Copula bestimmte, setzende Individuum einander entgegengesetzt sind. Daraus folgt aber, dass: „Sichselbstsetzen und" die Copula „Sein vom Ich gebraucht, völlig identisch sind. Der Satz: Ich bin, weil ich mich gesetzt habe, kann demnach auch so ausgedrückt werden: Ich bin schlechthin weil ich bin. — Ferner, das setzende Ich und das seiende Ich sind völlig gleich, Ein und ebendasselbe. Das Ich ist dasjenige, als was es sich setzt, und es setzt sich als dasjenige, was es ist. Also: Ich bin schlechthin, was ich bin. — Der unmittelbare Ausdruck der jetzt entwickelten Thathandlung wäre folgende Formel: Ich bin schlechthin, d. i. ich bin schlechthin, weil ich bin; und bin schlechthin, was ich bin; beides für das Ich. Denkt man sich die Erzählung von dieser Thathandlung an die Spitze einer W. L., so müsste sie etwa folgendermassen ausgedrückt werden: Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein; oder Ich ist nothwendig Identität des Subjects und Objects; Subject-Object; und dies ist es schlechthin ohne weitere Vermittelung" **). Der Gedankengang ist also der: Im lebendigen Menschen ist ein Verbinden, dies Verbinden ist ein Urtheilen; dies Urtheilen ein Setzen von Subject und Prädicat; Subject und Prädicat stehen aber in einem bestimmten Verhältniss zu einander, und zwar in dem durch die Copula Sein bestimmten. Die Copula Sein enthält daher das ganze Urtheil in sich, und ist identisch mit dem verbindenden Individuum. Die in der Copula Sein enthaltenen entgegengesetzten Momente treten erst heraus, wenn Subject und Prädicat gesetzt worden sind; dann ist nämlich das Subject das lebendige Individuum,

*) a. a. O. p. 97. 98. **) a. a. O. p. 98.

das setzende Ich und das Prädicat das Sein, und da die Gegensätze aus der Einheit der Copula hervorgehen, so stehen beide im Verhältniss der Causalität zu einander: das lebendige Ich, das Subject, setzt das Sein oder das Prädicat, welches Fichte das Object nennt. Der Grund dieser Beziehung ist aber die vorausgesetzte Einheit des lebendigen Individuums und der Copula Sein, welche hier ausgedrückt wird als Identität des Subjects und Objects oder als Subject-Object.

4. Der so bestimmte Satz der Identität ist nun höchster Satz der W. L.; er soll den Satz der Identität der Logik begründen; es ist daher noch die Frage zu beantworten, wie er dies thut? — „Wird im Satze Ich bin von dem bestimmten Gehalte, dem Ich, abstrahirt, und die blosse Form, welche mit jenem Gehalte gegeben ist, die Form der Folgerung vom Gesetztsein auf das Sein übrig gelassen; wie es zum Behufe der Logik geschehen muss; so erhält man als Grundsatz der Logik den Satz A = A, der nur durch die W. L. erwiesen und bestimmt werden kann. Erwiesen: A ist A, weil das Ich, welches A gesetzt hat, gleich ist demjenigen, in welchem es gesetzt ist: bestimmt; alles was ist, ist nur insofern als es im Ich gesetzt ist, und ausser dem Ich ist nichts. Kein mögliches A im obigen Satze (kein Ding) kann etwas anderes sein, als ein im Ich gesetztes“ *). Das aber jedes mögliche A im Ich gesetzt sein muss, ist noch nicht erwiesen.

In „dem Satze: A ist A (soviel als A = A, denn das ist die Bedeutung der logischen Copula) ist ein nothwendiger Zusammenhang zwischen A und A gesetzt; der Satz ist schlechthin und ohne allen Grund gesetzt.“ Ich nenne diesen nothwendigen Zusammenhang vorläufig = X.

In Rücksicht auf A selbst aber, ob es sei oder nicht, ist dadurch noch nichts gesetzt. Es entsteht daher die Frage: unter welcher Bedingung ist denn A? — X wenigstens ist im Ich, und durch das Ich gesetzt — denn das Ich ist es, welches im obigen Satze urtheilt, und zwar nach X als einem Gesetze urtheilt; welches mithin dem Ich gegeben, und da

*) a. a. O. p. 99.

es schlechthin und ohne allen weiteren Grund aufgestellt wird, dem Ich durch das Ich gegeben sein muss. — Ob, und wie A überhaupt gesetzt sein muss, wissen wir nicht; aber da X einen Zusammenhang zwischen einem unbekannten Setzen des A, und einem unter der Bedingung jenes Setzens absoluten Setzen desselben A bezeichnen soll, so ist, wenigstens insofern jener Zusammenhang gesetzt wird, A in dem Ich, und durch das Ich gesetzt, so wie X; X ist nur in Beziehung auf ein A möglich; nun ist X im Ich wirklich gesetzt: mithin muss auch A im Ich gesetzt sein, insofern Ich darauf bezogen wird. — X bezieht sich auf dasjenige A, welches im obigen Satze die logische Stelle des Subjects einnimmt, ebenso, wie auf dasjenige, welches für das des Prädicats steht; denn beide werden durch X vereinigt. Beide also sind, insofern sie gesetzt sind, im Ich gesetzt; und das im Prädicate wird, unter der Bedingung, dass das im Subjecte gesetzt sei, schlechthin gesetzt; und der obige Satz lässt demnach sich auch so ausdrücken: Wenn A im Ich gesetzt ist, so ist es gesetzt; oder — so ist es. — Es wird demnach durch das Ich vermittelst X gesetzt: A sei für das urtheilende Ich schlechthin und lediglick kraft seines Gesetztseins im Ich überhaupt; das heisst: es wird gesetzt, dass im Ich — es sei nun insbesondere setzend, oder urtheilend, oder was es auch sei — etwas sei, das sich stets gleich, stets Ein und ebendasselbe sei; und das schlechthin gesetzte X lässt sich auch so ausdrücken: Ich = Ich; Ich bin Ich.“ Die Copula Sein ist also bestimmt als ein nothwendiger Zusammenhang im Ich, dem der Ausdruck Ich = Ich, die Satzform identisch ist.

„Durch diese Operation sind wir unvermerkt zu dem Satze: Ich bin (zwar nicht als Ausdruck einer Thathandlung, aber doch einer Thatsache) angekommen. Denn X ist schlechthin gesetzt; das ist Thatsache des empirischen Bewusstseins. Nun ist X gleich dem Satze: Ich bin Ich; mithin ist auch dieser schlechthin gesetzt. Aber der Satz: Ich bin Ich, hat eine ganz andere Bedeutung als der Satz: A ist A. Nämlich der letztere hat nur unter einer gewissen Bedingung einen Gehalt. Wenn A gesetzt ist, so ist es freilich als A,

mit dem Prädicate A gesetzt. Es ist aber durch jenen Satz noch gar nicht ausgemacht, ob es überhaupt gesetzt, mithin, ob es mit irgend einem Prädicate gesetzt sei. Der Satz: Ich bin Ich, aber gilt unbedingt und schlechthin, denn er gleicht dem Satze X; er gilt nicht nur der Form, sondern auch seinem Gehalte nach. In ihm ist das Ich nicht unter Bedingung, sondern schlechthin mit dem Prädicate der Gleichheit mit sich gesetzt; es ist also gesetzt, und der Satz lässt sich ausdrücken: Ich bin. — Dieser Satz: Ich bin ist bis jetzt nur auf eine Thatsache gegründet, und hat keine andere Gültigkeit, als die einer Thatsache. Soll der Satz: A = A (oder bestimmter, dasjenige, was in ihm schlechthin gesetzt ist = X) gewiss sein, so muss auch der Satz: Ich bin, gewiss sein. Nun ist es Thatsache des empirischen Bewusstseins, dass wir genöthigt sind, X für schlechthin gewiss zu halten; mithin auch den Satz: Ich bin — auf welchen X sich gründet. Es ist demnach Erklärungsgrund aller Thatsachen des empirischen Bewusstseins, dass vor allem Setzen im Ich das Ich selbst gesetzt sei" *).

Diese Deduction hat mit der obigen in §. 1. scheinbar Aehnlichkeit, ist ihr aber gerade entgegengesetzt. Dort wie hier wird von dem logischen Satze A = A ausgegangen; dort wird deducirt: Wenn der Satz A = A, im Ich ist, so muss im Ich das Setzen eines Zusammenhanges sein, und wenn das Wesen dieses Ich das Setzen dieses Zusammenhanges ist, wie anzunehmen: so ist es ein Copula-Ich. Dieses Copula-Ich setzt das Ich als Subject und Prädicat; es muss daher identisch sein mit der Copula des Satzes, Sein, und daher das Subjects-Ich als das setzende, das Prädicats-Ich als das seiende Ich bestimmen. Hier wird deducirt: Wenn der Satz A = A ist, so ist die Copula Sein, d. h. ein nothwendiger Zusammenhang zwischen Subject und Prädicat. Die Copula Sein kann aber nur im Ich sein, folglich ist im Ich jener nothwendige Zusammenhang, welcher im Satze erscheint (X =), (Ich = Ich), und das Gesetz dieses nothwendigen Zusammenhangs, das Gesetz des Satzes begründet alle logischen Sätze; es selbst aber

*) a. a. O. p. 93—95.

gründet sich auf das Ich und ist als Thatsache im Ich gegeben. Dort also wird durch das lebendige Ich die Copula des Satzes und mit ihr das Gesetz des Satzes durch eine Thathandlung gesetzt. Hier wird die Copula des Satzes und mit ihr das Gesetz des Satzes auf das lebendige, setzende Ich zurückgeführt. Gemeinsam ist beiden Deductionen die Annahme, dass das Verbum Sein oder das Gesetz des Satzes mit dem lebendigen Individuum identisch sei.

Mag Fichte demnach immerhin vom lebendigen Individuum ausgehen, das, was es setzt, ist nichts, als das Verbum Sein und damit das Gesetz des Satzes, welches wieder die Syllogistik begründet. Das lebendige Individuum dient nur dazu dem Satze Halt zu geben, und dadurch die alte Logik zu begründen. Fichte findet im lebendigen Menschen dieses Gesetz, welches sich in der sprachlichen Erscheinung des Satzes und des Syllogismus offenbart. Demnach ist das, was Fichte voraussetzt: die Thatsache, **dass in Sätzen gedacht wird.** Der Rückgang vom Syllogismus und seinem Gesetz auf den Satz und das in der Copula Sein schon enthaltene Gesetz des Satzes ist der Fortschritt, den er macht. Fichte setzt daher in der That eine Thatsache, das Gesetz des Satzes voraus. — Somit wären wir hier zu seiner letzten Voraussetzung gekommen, zu dem Satze der Sätze, zu dem abstracten Satze, welcher als solcher wieder ein bestimmter, der Satz der Identität ist, und die übrigen Grundsätze, den des Widerspruchs, und den des Grundes begründet, weil er sowohl den Gegensatz, als die causale Beziehung schon in sich enthält. Nur seine letztere Eigenschaft macht es nöthig, ihn mit dem lebendigen Individuum zu identificiren. Dieses lebendige Individuum wird aber auf der Stelle wieder beseitigt, und jeder Schritt, den es thut, ist durch die alte Logik vorgezeichnet.

Fichte sagt zwar: „Das Ich setzt sich, darin besteht die schlechthin gesetzte Realität desselben“ *); allein die Realität desselben ist nur eine sprachliche, der Satz: Ich bin Ich. „Abstrahirt man nämlich von allem Urtheilen, als be-

*) a. a. O. p. 200.

stimmtem Handeln, und sieht bloss auf die durch jene Form A = A gegebene Handlungsart des menschlichen Geistes überhaupt, so hat man die Kategorie der Realität. Alles, worauf der Satz A = A anwendbar ist, hat, inwiefern er darauf anwendbar ist, Realität. Dasjenige, was durch das blosse Setzen irgend eines Dinges (eines im Ich gesetzten) gesetzt ist, ist in ihm Realität, ist sein Wesen" *). Das Abstracteste ist also das Realste, und das Abstracteste ist der abstracte Satz. Alles, was da ist, ist Satz, ist als solcher im lebendigen Ich, und dieses Ich reducirt jeden bestimmten Inhalt eines gegebenen Satzes auf den abstracten Satz nach seinem Gesetz. Alles Reduciren des Ich ist daher davon abhängig, dass Sätze von bestimmtem Inhalt gegeben sind, welche auf das Gesetz des Satzes reducirt werden. Dies Gegebensein von Sätzen mit bestimmtem Inhalt ist aber nichts anderes, als die philosophische Tradition der Zeit Fichte's; diese ist daher die wahre Bedingung der Fichte'schen Philosophie.

Hier, wo wir bei dem letzten Grunde der Fichte'schen Philosophie angekommen sind, öffnet sich uns ein Blick nach Rückwärts, nach Vorwärts, und in die Tiefe seiner Individualität.

5. Blicken wir von dem Begriffe des Seins, welcher das Gesetz des Satzes enthält, rückwärts, so erhellt aus der bisherigen Entwicklung, dass Fichte's philosophische Thätigkeit in der Entdeckung bestanden hat, dass das Gesetz des Syllogismus schon im Satze enthalten ist, und dass das constituirte Element des Satzes die Copula, das Verbum Sein ist; dass also die ganze Wissenschaftslehre nur eine vertiefte Logik ist. Am Ende seiner ersten Periode bezeichnet er dies Verhältniss mit veränderter Terminologie so: „Es ist absoluter, formaler Charakter des Wissens, dass es reines Entspringen sei; wo es daher zum Wissen kommt, kommt es durchaus nothwendig zum Wissen von der Freiheit. Die tiefste Potenz im Principe der Wahrnehmung ist das blosse Analogon des Denkens — das Gefühl. Jedes

*) a. a. O. p. 200.

Individuum fühlt sich wenigstens frei.“ „Das Gefühl der Freiheit ist aber nicht ohne eines der Gebundenheit.“ „Durchaus alle Freiheit ist eine Abstraction von irgend einer in irgend einem Maasse gesetzten Realität: ein blosses Schematisiren derselben. In jeder niederen Potenz der Freiheit ist für das Individuum eine höhere reale mitenthalten, die er selbst nicht erkennt, die ihm aber ein anderer anmuthen kann, und die für ihn eine Gebundenheit, eine Concretion seiner selbst ist. Z. B. die gedachte Freiheit in ihrer niederen Potenz ist der Begriff eines beliebig zu fassenden sinnlichen Zweckes. Das Allgemeine dazu ist jene Freiheit, auf das sinnliche Object, über dem der Zweckbegriff schwebt, zu reflectiren, oder auch nicht (wo Freiheit und Nothwendigkeit schlechthin in einem Punkte zusammenfallen). Hier setzt das Wissen sich als frei, indifferent, nur gegen dieses bestimmte Object; in der Wahrnehmung überhaupt aber ist es befangen, und in ihrem ganzen Geiste und ihrer Sinnesart, ohne dies zu merken, — und dies ist eben der Zustand des sinnlichen Menschen. Jeder, der höher steht, kann ihm sagen, dass er frei sei, sich auch darüber zu erheben: nur er selbst nicht. Oder — wer dies weiss, überhaupt weiss, kann doch von jener anderen Welt abstrahiren, jetzt nicht wissen wollen, noch erwägen, was dieser Punkt in der Reihe der Erscheinungen in Beziehung auf seinen intelligiblen Charakter bedeute.“

„In der totalen Abstraction von durchaus allen materiellen Objecten des Wissens, der ganzen Anschauung mit allen ihren Gesetzen — also in der absoluten Realisirung der Freiheit und Indifferenz des Wissens in Beziehung auf die Anschauung; jedoch in der Befangenheit in das eigene immanente, formale Gesetz des Wissens und in dessen Folge und Consequenz — besteht die L o g i k und Alles, was sich Philosophie nennt, seinem inneren Geiste nach aber nur Logik ist: was nicht über jenen Standpunkt hinauskann, der endliche Verstand. Sein Wesen ist, wie das seines höchsten Productes, der Logik, immer innerhalb der Bedingungen stehen zu bleiben und sich nie zu einem Unbedingten, Absoluten des Wissens und des Seins zu erheben.

In der Abstraction selbst von diesem Gesetze, der Quantität schlechthin in ihrer Unform, somit auch von allem besonderen Wissen besteht die Wissenschaftslehre. (Man könnte von einer anderen Seite sagen, sie bestehe in einer Transcendentalisirung der Logik selbst und entstehe daraus; denn wenn ein Logiker sich fragen wollte: wie komme ich doch nur zu meinen Behauptungen? — müsste er in die Wissenschaftslehre gerathen, und auf diesem Wege ist denn auch wirklich durch den eigentlichen Entdecker des Principes, Kant, die Sache gefunden worden.) In der Erhebung über alles Wissen, im reinen Denken des absoluten Seins und der Zufälligkeit des Wissens ihm gegenüber ist der Augpunkt der W. L.; sie besteht daher im Denken dieses Denkens selbst; sie ist blosses reines Denken des reinen Denkens oder der Vernunft, die Immanenz, das Fürsich dieses reinen Denkens. Mithin ist ihr Standpunkt derselbe, den ich oben als den der absoluten Freiheit angab" *). Die W. L. ist hier ausdrücklich als transcendentalisirte Logik bestimmt; die eine wie die andere ist ein Denken, die Logik jedoch ein Denken nach dem als absolut angenommenen Gesetz des Syllogismus, die W. L. dagegen ein Denken nach dem, durch das Gesetz des Satzes, begründeten Gesetz des Syllogismus.

Schon in seiner ersten Periode entwickelt jedoch Fichte den Begriff des Denkens weiter, indem er ihn mit dem der Anschauung verbindet, und so eine intellectuelle Anschauung erschafft. Durch diese intellectuelle Anschauung erhält die Anschauung Theil an dem logischen Gesetze des Denkens. Als dann Fichte's philosophische Thätigkeit, in seiner zweiten Periode, ihn von dem bloss abstracten logischen Denken abzog und zu einem inhaltsvolleren Denken nöthigte, in welchem das logische Gesetz der W. L. dennoch herrschte, wurde das, was Fichte Anschauung nennt, von dem logischen Gesetze beherrscht, und eine Trennung des Denkens und des Anschauens vorbereitet. Diese wird dann in seiner dritten Periode vollzogen, und nach ihr das Verhältniss der W. L. zur Logik bestimmt. „Logik und W. L. sind beide ein Wissen

*) Darstellung der W. L. 1801. Werke. Th. 2. p. 159—161.

vom Wissen, eine Betrachtung und Objectivirung des Wissens überhaupt“ *); der Unterschied besteht jedoch darin: „die W. L. hat zum Object das ganze Wissen in allen seinen möglichen Bestimmungen, es aus einem Standpunkte heraus erschöpfend; die Logik nur einen Theil, das Denken, mit Ausschluss der Anschauung“ **). Die Fichte'sche Anschauung ist aber ebenfalls eine logische, das Gesetz des Satzes herrscht in ihr, wie im Denken.

6. Aus den Elementen der Philosophie Fichte's in seiner dritten Periode lässt sich die Genesis der Hegelschen Philosophie erkennen. Die Principien derselben hat Fichte schon in den angegebenen Begriffen des Denkens und Anschauens. In der W. L. von 1812 bestimmt er nämlich die Grundprincipien der W. L. als Sein und Nichtsein, und setzt sie identisch. Im Sein steckt ihm das logische Gesetz des Denkens, und im Nichtsein dasselbe Gesetz unter dem Namen der Anschauung; different ist ihm am Sein und Nichtsein nichts weiter, als der Name. Die im Namen enthaltene Differenz ist aber nur dem Sprachforscher, welcher das Wort spaltet und die Sylben, zugänglich, nicht dem Philosophen. In Wahrheit wird daher vom Philosophen mit dem Setzen des Seins und des Nichtseins als Principien nur das logische Gesetz des Satzes zwei Mal gesetzt; die Identität von Sein und Nichtsein ist daher sehr wohl zu erweisen, aber die Differenz kann kein Philosoph beweisen, er muss die Differenz annehmen, und in demselben Augenblicke seine Annahme wieder negiren.

Hegel nennt seine ganze Philosophie Logik, und wir können in diesem Zusammenhange erkennen: Warum? — Fichte hat die alte Logik vertieft, und seine Vertiefung W. L. genannt. Fichte führt das Gesetz des Syllogismus auf das Gesetz des Satzes zurück, und leitet dieses aus der Copula Sein her; soweit ist er reiner Logiker. Allein er identificirt das Gesetz des Satzes und das Verbum Sein auch mit dem lebendigen Individuum. Dieses soll nichts sein, als jenes logische

*) Ueber das Verhältniss der Logik zur Philosophie. 1811. Nachgelassene Werke. Th. 1. p. 105.

**) a. a. O. p. 106.

Gesetz, allein die Lebendigkeit seiner Individualität lässt es zu dieser vollkommenen Identificirung nicht kommen, das Individuum schaut auch an, — wie der Philosoph meint, nach dem Gesetze des Satzes, — allein in Wahrheit nach dem Gesetze des Sehorgans. Wo das lebendige Individuum als Moment gesetzt wird, da macht sich sein organisches Leben auch in Lebensäusserungen geltend; das organische Leben will unmittelbar angeregt werden, und dies geschieht durch das deutsche Wort Wissen weit mehr als durch das fremde der Logik; daher nennt Fichte seine Philosophie nicht transcendentale Logik, sondern Wissenschaftslehre. Seine Wissenschaftslehre ist eine lebendige Philosophie, ein Seitenstück zur französischen Revolution, der sie angehört; Hegel hingegen, dessen Hauptthätigkeit in die Zeit der Abspannung der germanischen Völker fällt, schuf dem Individuum ein sanftes Ruhekissen, und nannte seine Apotheose der Indifferenz „objective Logik."

Die philosophische Voraussetzung ist bei Hegel dieselbe, als bei Fichte, und zeigt sich besonders scharf, wenn wir auf das Verhältniss Hegel's zu Fichte achten. Die Copula des Satzes war die Voraussetzung der Fichte'schen Philosophie. Hegel macht diese Copula zum Princip der Seinigen, fasst sie aber nicht als ein Lebendiges, sondern als den abstracten Begriff des Seins. Bei Fichte erwuchs aus der Copula der Satz und sein Gesetz. Die Copula, als redendes Ich gefasst, setzte das Ich als Subject und als Prädicat. Das Copula-Ich war das durch seine Rede beide verbindende Ich, und daher identisch mit der Copula Sein; der erste Satz war daher: Ich bin Ich, oder Ich = Ich. Bei Hegel ist die Copula Sein selbst das Princip der Philosophie. Allein Hegel steht, wie Fichte, unter dem Gesetze des in unserer Flexionssprache gegebenen Satzes; daher muss sein Princip in die drei Momente des Satzes auseinanderfallen.

Der Philosophie Hegel's, wie der Fichte's, liegt der abstracte Satz: A = A zu Grunde. Fichte'n und Hegel'n gemeinsam ist die Voraussetzung, dass der aus flectirten Worten aufgebaute Satz absolut ist, dass die Sprachform aller objectiver, geschichtlicher Inhalt ist; ferner dass das Verhältniss der Momente des Satzes zu einander überall ein und

dasselbe ist. Hegel nennt den aus diesem Verhältnisse hervorgehenden Dreischlag die absolute Methode, und diese ist ihm objectiv. Vorausgesetzt wird der allgemeine Satz: A = A. Ausgangspunkt ist die Copula Sein. Diese wird aber auf die eine Seite geworfen, und als Subject bestimmt. Diesem muss nothwendig die einfache Negation als Prädicat gegenübergestellt werden. Aber erst mit dem dritten Begriff, welcher sowohl an dem Sein des Subjects, als an dem Nichtsein des Prädicats Theil hat, mit dem Begriffe des Werdens ist das Princip vollständig gesetzt. Es wird also gesetzt: Sein = Nichtsein (d. i. + = —). Diese drei Positionen, und ihr Verhältniss zu einander, sind bedingt durch das im Satze gegebene Verhältniss von Subject, Copula und Prädicat zu einander. Subject, Copula und Prädicat stehen in der That in dem Verhältniss zu einander, welches Hegel setzt; der logische Dreischlag seiner Philosophie hat einen wirklichen, geschichtlichen Grund. Falsch aber ist, dass Hegel voraussetzt, dies Verhältniss sei absolut, das Verhältniss von Subject, Copula und Prädicat sei in den Flexionssprachen Ein und dasselbe.

Der Dreischlag der Hegel'schen Methode hat daher in dem Verhältniss der Theile des Satzes, welcher in den geschichtlichen Flexionssprachen seine Wirklichkeit hat, seine geschichtliche Begründung. Allein diese Hegel'sche Methode ist nicht absolut: sie gilt nicht für das Reden und Denken der Stämme und Horden, deren Sprache nicht in Sätzen geredet wird; sie gilt auch nicht für alle Flexionssprachen, denn die geschichtlichen Völker weichen sehr von einander ab in der Auffassung des Verhältnisses der Theile des Satzes. Einige fassen Subject, Copula, Prädicat scharf und bestimmt, andere fassen sie unbestimmt und verwischt; einige fassen das Prädicat als das Hauptmoment des Satzes und ordnen ihm Copula und Subject unter; andere stellen die Copula an die Spitze, noch andere das Subject; kurz das Verhältniss von Subject, Copula und Prädicat ist in den Sprachen ein sehr mannigfaltiges. Der Philosoph Hegel nimmt aber an, dass es nur Ein Verhältniss der Momente des Satzes zu einander gebe, und dass das von ihm angenommene Verhältniss das absolute sei. Hegel ertheilt der Copula das Hauptgewicht, und

nimmt an, dass Subject und Prädicat zu gleichen Theilen an ihr participiren: dies ist das von ihm vorausgesetzte Verhältniss.

Dies Verhältniss ist bedingt durch ein Gesetz des Satzes, welches in den Flexionssprachen geschichtlich erschienen ist; es gilt daher nur für gewisse Sprachen. Wenn Hegel das sprachliche Verhältniss von Worten für das Absolute hält, so ist sein Absolutes ein Verhältniss von flectirten Worten zu einander, und die objective Logik ein Phrasenspiel.

Die Voraussetzung Hegel's ist aber schon ausgesprochen in dem Fichte'schen Satze A = A, von welchem aus wir also bis an das Ende aller Philosophie sehen können. Hegel geht von der Copula aus, setzt aus ihr das Subjects-A und das Prädicats-A, und setzt diese Differenten wieder als Copula, und zwar als identisch. Der Zweck seines Setzens ist stets das Setzen der Copula oder der Identität der Differenten, des Subjects-A und des Prädicats-A. Zu diesem Zwecke setzt Hegel — Differenz. Er bestimmt allerdings das Sein als Qualitätslosigkeit, und das Nichts als Qualitätslosigkeit, so dass im Begriffe der Qualitätslosigkeit die Differenz untergeht; allein er lässt die Differenz nicht untergehn, sie kommt aus der Identität immer wieder hervor. Zwar löst sich alle von Hegel gesetzte Differenz wieder in Identität auf, das Streben seiner Philosophie geht auf das Setzen der Identität, dennoch ist es characteristische Eigenschaft seiner Philosophie auch Differenz der Begriffe zu setzen. Nur dadurch, dass Hegel auch Differenz der Begriffe setzt, kommt die Begriffspyramide zu Stande, welche er die objective Logik nennt. Das Setzen solcher Differenz ist die in Hegel's geschichtlich bedingter Individualität begründete characteristische Eigenschaft seiner Philosophie. Die Zeit des Untergangs aller Philosophie war noch nicht gekommen, innerhalb der philosophischen Schranken war noch etwas zu entdecken.

Das Setzen der Identität der different gesetzten Begriffe ist aber das Setzen der Voraussetzung der Philosophie als geschichtlicher Erscheinung, denn es wird dadurch die characteristische Eigenschaft dieser bestimmten Art,

in welcher sich der Geist geschichtlicher Völker ausgeprägt hat, offenbar. Die Philosophie wird dadurch vollendet, und hört auf über den Geist lebendiger Individuen als Philosophie Gewalt auszuüben. Herrn Trendelenburg gebührt das Verdienst die Philosophie zu ihrem Ende geführt, ihr das Grab gegraben zu haben; uns bleibt nur übrig, den Leichnam zu bestatten.

7. Hegel verfährt nach dem Schema des abstracten Satzes A = A, er setzt Differenz von Begriffen, welche er in Einheit auflöst. Das Streben seines Setzens ist die Einheit, und das Constante in diesem Streben ist die Bewegung zweier Begriffe gegen einander, um in einem Dritten aufzugehen; die Differenten: das Subjects-A und das Prädicats-A streben nach der Einheit der Copula, nach dem =. Das Constante in dem Streben Hegel's hat Trendelenburg richtig erkannt, und indem er in seinen logischen Untersuchungen nachweist, dass dies die Voraussetzung der ganzen Hegel'schen Philosophie ist, hat er in der That das Herüber und Hinüber der Hegelschen Dialektik „in Stagnation" gebracht, denn jenes von Trendelenburg als das Princip der Philosophie proclamirte Constante, die Bewegung, ist die Stagnation selbst, das Grab der Philosophie. Trendelenburg weist nach, dass jeder Vereinigung absolut entgegengesetzter Begriffe zur Einheit, die Bewegung zu Grunde liege. Das, woran die Bewegung vor sich geht, sind Begriffe, durch Sprache bedingte Affectionen von lebendigen Individuen; die Bewegung selbst ist entweder der innere Process des Denkens oder seines Abbilds des' Redens, immer aber eine sprachliche Thätigkeit, welche durch das Wort Bewegung im Deutschen bezeichnet, und von Deutschen so verstanden wird. Dieser Begriff der Bewegung gilt Trendelenburgen für das Absolute.

Aber vielleicht ist die durch das Wort Bewegung bezeichnete Handlung das Absolute? Diese Bewegung war der Process des Denkens und Redens; dass dieser ein verschiedener ist, zeigen die verschiedenen Sprachen der Menschen und Völker; dass das Gemeinsame aber, welches wir an diesen Sprachen beobachten, durch das deutsche Wort Bewegung bezeich-

net wird, ist nicht bewiesen und nicht zu beweisen; dass dies Wort vollends das Absolute bezeichnet, ist ganz unbeweisbar.

Trendelenburg setzt nicht mehr, wie Hegel, Differenz von Begriffen, sondern reducirt die als different vorgefundenen Begriffe auf die Bewegung, und dieses Reduciren ist ihm das Absolute. Seine Thätigkeit ist eine sprachbildende und fällt daher unter das Schema des abstracten Satzes A = A. Alle Differenz geht bei ihm in der Bewegung unter, der Satz A = A behält weder Subject noch Prädicat, sondern es bleibt die blosse Copula, das leere =, unter dem Namen der Bewegung übrig; eine Bewegung von Nichts und zu Nichts, der Tod der Philosophie.

Wäre Trendelenburg Empiriker, wüsste er, dass der Philosoph weiter nichts, als Sprachbilder ist, so würde er auch wissen, dass seiner philosophischen Bestimmung eine geschichtliche Wahrheit zu Grunde liegt. Denn er setzt die Copula des Satzes als das Princip der Philosophie. In der That ist der aus flectirten Worten aufgebaute Satz die geschichtliche Bedingung aller Philosophie; in einer Sprache, welche nicht in Sätzen geredet wird, kann nicht philosophirt werden. Das Reden in Sätzen tritt aber erst ein mit der Ausprägung der Redetheile und der Flexion. Unter allen Redetheilen ist aber der genialste das Verbum, und unter den Verben das Verbum Sein, welches dem Satze seine characteristische Eigenschaft giebt; im lebendigen Individuum ist es nur als Begriff, ausser ihm aber als tönendes Wort. Dies factische Verhältniss liegt der Philosophie Trendelenburgs zu Grunde, der Satz ist in den Flexionssprachen geschichtlich geworden, die vergleichenden Sprachforscher weisen noch heutigen Tages die beweisenden Documente vor, in anderen Sprachen, als in Flexionssprachen, wird aber nicht philosophirt.

Von diesem factischen Verhältniss weiss Herr Trendelenburg indess als Philosoph nichts. Bei ihm ist die Bewegung der letzte Bodensatz der Philosophie. Er findet bei Hegel und andern Philosophen absolut entgegengesetzte Begriffe; diese reducirt er auf den Begriff der Bewegung. Das ganze Gebäude Hegel'scher Kategorien wird in

den weiten Sack der Bewegung gesteckt; was die Philosophen auch geordnet und systematisirt haben, es versinkt in der Bewegung; von Ordnung, von Zusammenhang ist nicht mehr die Rede, alles geht in der Bewegung unter. Was bleibt also übrig? — Nichts als das Chaos der Bewegung.

Bei Trendelenburg sitzt die Philosophie recht eigentlich im Sacke. Von Hegel und den Hegelianern lässt sich dies noch nicht behaupten. Von diesen werden Gegensätze gesetzt und aufgelöst, und zwar ohne Ende; Hegel kennt die Voraussetzung seiner Philosophie noch nicht, glaubt zuversichtlich, dass seine Philosophie einen Ausgang zum Leben und zur Wirklichkeit hat; bei Trendelenburg aber zeigt es sich, dass es einen solchen Ausgang nicht giebt, denn seine Bewegung, in der sich nichts bewegt, ist die Ruhe. Wenn Trendelenburg dies einsähe, so wäre es ihm als lebendigen Individuum wohl möglich aus dem Sacke herauszukommen, denn das lebendige Individuum ist nicht gebunden an die Arten, in welchen sich geschichtlich der Menschengeist ausgeprägt hat. Solche Arten, von denen die Philosophie Eine ist, entstehen geschichtlich durch Individuen, und gehen durch Individuen unter; an ihnen entwickeln sich im Laufe ihres geschichtlichen Lebens gewisse Gesetze, in denen das Princip der Art verwirklicht wird; ihre Gesetze sind für die Individuen bestimmend, so lange bis die ganze Art in ihrem Princip zur Erscheinung gekommen ist; aber dann hört die Macht dieses Princips über die Individuen auf, und das productive Individuum schafft auf Grund der geschichtlich gewonnenen Errungenschaft eine neue Art, nicht nach freier Willkühr, sondern nach dem von Gott ihm eingepflanzten Gesetz. — Eine solche neue Art braucht jetzt nicht mehr entdeckt zu werden, denn sie ist schon da in der Empirie: als naturwissenschaftliche Empirie seit Keppler, Galliläi, Baco, als historische Empirie seit Niebuhr. Dass Trendelenburg als lebendiges Individuum sich von dem Glauben an das philosophische Absolute emancipiren kann, ist daher sehr wohl möglich; ja es finden sich bei ihm Spuren, welche auf eine solche Emancipation hindeuten.

Trendelenburg will in seiner „Geschichte der Kategorienlehre" „von der Geschichte lernen," „das Faktische, wo es dunkel ist, aufklären, wo es zweifelhaft ist, feststellen" *); er sucht „die Kategorien als aristotelisch aus dem Aristoteles zu erläutern" **), sie „aus ihm selbst zu einem Ganzen zusammenzufassen, in ihrem Grunde aufzusuchen und in die Bezüge ihrer Anwendung zu verfolgen" ***). Dies ist durchaus die Methode der historischen Empirie, und da Trendelenburg diese Grundsätze ausführt, so sind wir ihm für seine Untersuchungen zu grossem Dank verpflichtet, denn daraus ist etwas zu lernen.

Nichtsdestoweniger ist Trendelenburg Philosoph, und zeigt uns, wie weit man sich auf die Empirie einlassen kann, ohne seine philosophischen Vorurtheile abgelegt zu haben. Trendelenburg meint nämlich, dass „Fichte's Methode der Thesis, Antithesis und Synthesis, welche die Grundlage der dialektischen Methode wurde, in die Irre führte" †). Hier hat Trendelenburg keine Ahndung von einem geschichtlichen Zusammenhange, keine Ahndung, dass es ohne Fichte und Hegel niemals eine Trendelenburgische Philosophie gegeben hätte. Trendelenburg spricht ganz im Tone philosophischer Weltverbesserer, denen die ganze Geschichte eine Trödelbude des Unsinns ist; welche es ganz genau wissen, wie die Geschichte hätte sein sollen, und auch geworden wäre, wenn ihre Weisheit zu Rathe gezogen wäre, welche die schönsten Beglückseligungsrecepte für Jedermann aufzustellen wissen, von allen Dächern verkünden, die Menschen brauchten sich nur ihnen, diesem oder jenem bestimmten Philosophen in die Kur zu geben, dann würde ihnen geholfen werden, welche sich einbilden, die ganze Weltgeschichte sei nur dazu da, um dies bestimmte philosophirende Individuum hervorzubringen, damit die Menschen durch dasselbe beglückseligt würden. Wenn es wahr ist, dass die Geschichte bei Fichte in die Irre geht, so ist die ganze Geschichte Unsinn,

*) Berlin 1846. Vorrede. p. VII. VIII.

**) a. a. O. p. 2.

***) a. a. O. p. 196.

†) a. a. O. p. 379.

denn es wird statuirt, dass ein einzelnes Individuum das göttliche Gesetz der Weltgeschichte zu verrücken vermag. Allein es verhält sich mit dieser Behauptung, wie mit denen aller Philosophen, welche der Geschichte Unsinn vorwerfen, der Unsinn liegt auf der Seite des Philosophen. Was Er nicht versteht, das soll Unsinn sein, seine individuelle Unwissenheit macht er zum Maasse der Geschichte. Fichte ist wesentliches Moment der Geschichte, und zwar in einem höheren Grade, als Hegel und Trendelenburg, denn er hat nicht nur in die Entwicklungsgeschichte der deutschen Philosophie, sondern auch des deutschen nationalen Lebens eingegriffen; letzteres aber ist von seinen beiden Nachfolgern nicht zu rühmen.

Der entscheidende Beweis jedoch, dass Trendelenburg noch Philosoph ist, und von der empirischen Bedeutung seiner Entdeckung keine Ahndung hat, liegt darin, dass er seinen abstracten Begriff der Bewegung für zeugungskräftig hält. Er ist in vollem Ernste der Meinung, dass derselbe „Raum und Zeit, Figur und Zahl aus sich hervorbringt“ *), dass er „als eine Grundthätigkeit den Dingen zu Grunde liegt“ **). Wir wollten dieser Versicherung des Herrn Trendelenburg sehr gern Glauben schenken, wenn er uns nur die Kleinigkeit mittheilen wollte, wie die Befruchtung der Bewegung durch sich selbst, wie ihre Entbindung von den Begriffen Raum und Zeit, von den natürlichen und geschichtlichen Dingen vor sich geht; auf den Zeugungsprocess allein kommt es uns an. Allein über dies allein Wissenswerthe erfahren wir nichts, als die individuelle Versicherung des Philosophen, dass die Bewegung ein Hermaphrodit sei. Mit solcher Versicherung aber ist die vorliegende Frage nicht gelöst. Die Trendelenburgische Bewegung ist ein Begriff, d. h. eine sprachliche Erscheinung, hervorgegangen aus einer rein sprachbildenden Thätigkeit des Philosophen. Wir wünschten daher zu wissen, wie aus sprachlichen Erscheinungen und aus sprachbildende Thätigkeit geschichtliche Erscheinungen anderer Art, nicht rein sprachliche werden. Um diese Frage zu lösen wären geschichtliche Ereignisse, wie die Reformation, einer Un-

*) a. a. O. p. 365. **) a. a. O. p. 367.

tersuchung zu unterwerfen. Lutther glaubte an gewisse christliche Wahrheiten, aber nicht die Worte, in denen sie ausgedrückt waren, nicht die mit den Worten verbundenen Begriffe haben die Reformation hervorgebracht, denn diese haben lange vorher existirt. Das, was hinzukommen musste, um eine Reformation hervorzubringen, war seine deutsche Individualität. Die Gesinnung, mit welcher er die christlichen Wahrheiten auffasste, die deutsch-nationale Begeisterung, mit welcher er sie aussprach, diese erweckte in den Volksgenossen eine gleiche Ueberzeugung und Begeisterung, diese erzeugte die Thaten der Reformation. Hier ist ein Band zwischen Sprache und geschichtlicher That. Um indess solchen geschichtlichen Zusammenhang zu verstehen, muss man die philosophischen Illusionen überhaupt abgelegt haben, man darf sich nicht mehr einbilden, dass Begriffe — Dinge — sprachliche Erscheinungen — organische Individuen machen: sondern man muss die Frage umkehren: wie machen lebendige Individuen Worte? Es ist dies die Frage nach dem Ursprunge der Sprache. Nur dem Philosophen ist sie unlöslich, nicht dem Empiriker. Was Sprache ist, das construirt er nicht a priori, sondern lernt es an den geschichtlich gegebenen Sprachen. Die in diesen vorkommenden Erscheinungen sondert er, und dringt an ihrer Hand bis zu dem Punkte vor, wo der bedeutungsvolle Laut den Lippen des Individuums entströmt. An diesem Punkte tritt der Physiolog ein, welcher den Process des Sprechens untersucht. Er bleibt unser Führer, bis wir von ihm erfahren haben, durch welchen Process unser Denkorgan mit der Aussenwelt communicirt, erst wenn wir den Process der Sinneswahrnehmung kennen gelernt haben, kennen wir das Band, welches die natürlichen und geschichtlichen Erscheinungen mit den lebendigen Individuen verbindet, und diese wieder mit ihrer Sprache. Solche Untersuchung ist keine philosophische Chimäre, denn sie wird auf sicherem empirischen Boden geführt, und ist nothwendig, denn sie allein giebt uns den Schlüssel zur Weltgeschichte. Freilich geht es bei dieser Untersuchung, wie bei allen empirischen, sie hat nicht auf jede Frage eine Antwort. Der Empiriker giebt sich garnicht aus für einen Alleswisser, wie der Philosoph, er bildet sich nicht ein das Wissen zu

wissen, es kommt ihm nur darauf an das für die vorliegende Frage Nothwendige zu wissen. Den Zusammenhang der Aussenwelt mit dem Individuum, des Individuums mit seiner Sprache, hätte Herr Trendelenburg uns angeben sollen. Um diese Frage zu lösen genügt es aber nicht, den Begriff der Bewegung zu einem Hermaphroditen zu machen, sondern man muss den mühsamen Weg historischer und naturwissenschaftlicher Empirie gehen.

Die Trendelenburgische Philosophie ist allerdings nicht ohne historische Beziehung, sie spricht die philosophische Auffassung der gegenwärtigen Bewegung des deutschen Volkes aus. Ihr Princip, die Bewegung, ist eine Bewegung von Nichts zu Nichts, ein zweckloses Herumlaufen, um sich Motion zu machen; und so müssen dem Philosophen die gegenwärtigen politischen, religiösen und socialen Bewegungen vorkommen. Der Empiriker jedoch, welcher in der Bewegung Trendelenburg's das Ende der Philosophie erkennt, bemerkt auch sehr wohl, dass die gegenwärtige politische, religiöse und sociale Bewegung nicht nur das Ende einer alten Zeit ist, sondern auch der Anfang einer neuen, in welcher ein uraltes und jetzt dennoch neues Princip seine Herrschaft antritt, — dass diese Bewegungen das Erwachen des deutschen Volkes zu nationalem Leben ankündigen.

8. Wir sind jetzt beim Ende der Philosophie angekommen, und können nun den Grund angeben, warum wir an Fichte's Satz der Identität diese Abschweifung angeknüpft haben. In Fichte's Satz der Identität liegt die letzte Begründung seines Systems; von diesem Satze aus liess sich das Ende der Philosophie übersehen, denn er enthielt alle Voraussetzungen der Philosophie in sich. Die ganze philosophische Entwicklung von Fichte durch Hegel zu Trendelenburg lag in Einer Richtung. Fichte reducirt das Gesetz des Syllogismus auf das Gesetz des Satzes, und nach dem Schema des Satzes baut Hegel sein Kategoriengebäude auf. Die von beiden gemachte Voraussetzung tritt dann bei Trendelenburg hervor, jedoch nicht als das den Satz und die Flexion schaffende Princip in volksthümlich bestimmten Individuen, nicht als ein geschichtliches Ereigniss, welches bestimmte Individuen zu bestimmter Zeit in sich er-

fahren und in Sprache ausgeprägt hätten, sondern als abstracter Begriff, als „constructive Bewegung."

Beachten wir diesen geschichtlichen Zusammenhang, so zeigt sich klar, warum die Philosophie gerade an Fichte's Philosophie aufgelöst wird. Der aus flectirten Worten aufgebaute Satz ist die Voraussetzung der Fichte'schen, Hegel'schen und Trendelenburgischen Philosophie, und da bei Trendelenburg die Philosophie zu Ende geht, aller Philosophie. Wollte man die Philosophie an der Trendelenburgischen auflösen, so hätte man kein auflösbares Object mehr, sie hat nur noch den letzten Rest des Satzes übrig behalten; die Momente desselben können erst wiedergefunden werden, wenn man sie in ihrem geschichtlichen Zusammenhange mit der Hegel'schen und Fichte'schen betrachtet. — Bei Hegel liegen sämmtliche Momente des Satzes noch vor, allein das Individuum ist ausser Beziehung zum Satze gesetzt. Die Beziehung zwischen Subject und Prädicat wird nicht mehr durch das Individuum, durch das Ich gesetzt, sondern allein durch Begriffe. Hegel predigt die Indifferenz und lässt indifferent. Nichts Anregendes für das Individuum, sich an dem Leben und an der Geschichte seines Volkes zu betheiligen, liegt in der Hegel'schen Philosophie. Ganz anders ist es mit Fichte. Er lebte in der Zeit, wo die deutsche Nationalität hervorbrach, er hat dies Hervorbrechen in sich erfahren und äusserlich bethätigt; als Individuum, als deutscher Mann greift er in die Geschichte seines Volkes ein; seine Individualität ist auch dem Principe seiner Philosophie eingeprägt; sie bewirkte, dass er das Ich dem Satze identificirte.

Das Ich ist freilich nur ein Wort, und sofern es dem Satze gleich gesetzt wird, nichts als eine sprachliche Erscheinung; allein es ruft unter allen Wörtern unserer Sprache am lebhaftesten das Bewusstsein der lebendigen Individualität hervor, und gilt Fichte'n auch als das lebendige Individuum selbst. Dies lebendige Ich muss bei jedem Satze dabei sein. Ein Satz als solcher, eine blosse sprachliche Erscheinung ist nichts, gilt nichts, wenn meine lebendige Individualität sich mit seinem begrifflichen Inhalt nicht identificirt. Die Sätze ha-

ben für sich keine Wahrheit, keine Gültigkeit, erst das lebendige Individuum ertheilt sie ihnen.

Diese Bestimmung hat für die Praxis sehr wichtige Folgen. Einem römischen Juristen gilt ein Rechtssatz darum für wahr, weil ihn seine majores recipirt haben, er deducirt daraus ohne Bedenken, dass diesem oder jenem Individuum ein Leid zugefügt werden müsse, und fordert von der bewaffneten Macht, seiner Deduction praktisch Folge zu geben. Von uns Deutschen ist nun nicht zu fordern, dass wir gewisse Rechtssätze darum für wahr halten, weil die Römischen majores sie recipirt haben. Die Römer hielten sie für wahr aus Pietät für ihre majores, von uns kann man keine Pietät für dieselben fordern, denn aus der Anerkennung jener Pietät der Römer folgt unmittelbar, dass wir für das Rechtsbewusstsein unserer Vorfahren Pietät zu hegen haben, nicht für das der Römer. Als aber römische Rechtsbegriffe einmal in unser Volksleben eingedrungen, und zeitweilig herrschend geworden waren, konnte die Wahrheit der einzelnen römischen Rechtsgrundsätze nicht dadurch begründet werden, dass die Pietät gegen die Vorfahren es fordere, denn die Römischen majores sind nicht unsere Vorfahren, sondern dadurch, dass auf das geschriebene Wort recurirt wurde. Die Rechtsgrundsätze galten für wahr, weil sie im Codex des Justinian, oder in irgend einem anderen Buche geschrieben standen. Aus diesen sogenannten wahren Rechtsgrundsätzen wurden Deductionen gemacht, welche für deutsche Männer praktische Folgen hatten. Gegen solche Ausländerei erhebt sich Fichte, indem er fordert, dass bei jedem Satze Ich sein muss; denn in dieser Forderung liegt, dass ein Rechtssatz nicht darum wahr ist, weil er im Codex des Justinian, oder in einem anderen Buche geschrieben steht, sondern erst dadurch wahr wird, dass ein lebendiges Individuum ihn als wahr anerkennt, ihn selbst setzt. Die Geltendmachung der Individualität der geschichtlichen Satzung gegenüber ist characteristische Eigenschaft der Fichte'schen Philosophie, sie bringt Fichte'n in Gegensatz gegen die Vertreter römischer Weltanschauung, sie giebt seiner Philosophie den männlichen Charakter; sie bestimmt ihn das lebendige Ich mit dem Satze zu identificiran. Das leben-

dige Individuum tritt hier in Beziehung zu einer bestimmten sprachlichen Erscheinung; diese Beziehung ist eine wirkliche, geschichtliche, denn Sprache und die in ihr ausgeprägten Gedanken und Begriffe sind durch lebendige Individuen, sind Theile des geschichtlichen Processes. Fichte's Bestimmung versetzt uns daher auf geschichtlichen Boden, und darum wird bei ihm die Philosophie aufgelöst.

c, Die drei Iche.

1. Wir haben gesehen, wie Fichte deducirt, dass alles menschliche Wissen auf Einen gewissen Satz gegründet werden müsse, welcher ihm der Satz der Sätze, der abstracte Satz ist. Wir haben ferner gesehen, dass ihm der abstracte Satz in die drei Sätze, den des Grundes, den des Widerspruchs und den der Identität zerfällt. Wir haben endlich gesehen, dass Fichte das Ich dem abstracten Satze gleich setzt. — Schon die Analogie führt darauf, dass Fichte das Ich in drei Iche zerspalten wird, von denen jedes Einem der drei Grundsätze entspricht. Und so ist es.

In der Entwicklung der drei Iche schliesst sich Fichte an Kant an. „Kant setzt den Primat der praktischen Vernunft über die theoretische"; aus dieser Bestimmung Kant's entwickelt Fichte weiter: „Das Sittengesetz richtet sich zunächst nicht an eine physische Kraft, als wirksame, ausser sich hervorbringende Ursache; sondern an ein hyperphysisches Begehrungs- oder Bestrebungsvermögen oder wie man es nennen will. Jenes Gesetz soll zunächst gar nicht Handlungen, sondern nur das stete Bestreben nach einer Handlung hervorbringen, wenn auch dasselbe, durch die Naturkraft gehindert, nie zur Wirksamkeit (in der Sinnenwelt) käme. Wenn nämlich das Ich in der intellectuellen Anschauung ist, weil es ist, und ist, was es ist; so ist es insofern sich selbst setzend, schlechthin selbständig und unabhängig," es ist das absolute Ich. „Das Ich im empirischen Bewusstsein aber, als Intelligenz, ist nur in Beziehung auf ein Intelligibles, und existirt insofern abhängig," es ist das theoretische Ich. „Nun soll dieses sich selbst entgegengesetzte Ich nicht Zwei.

sondern nur Ein Ich ausmachen, und das ist geforderter Maassen unmöglich; denn abhängig und unabhängig stehen im Widerspruche. Weil aber das Ich seinen Charakter der absoluten Selbständigkeit nicht aufgeben kann, so entsteht ein Streben, das Intelligible von sich selbst abhängig zu machen, um dadurch das dasselbe vorstellende Ich mit dem sich selbst setzenden Ich zur Einheit zu bringen. Und dies ist die Bedeutung des Ausdrucks: die Vernunft ist praktisch"; dies ist das praktische Ich. „Im reinen Ich ist die Vernunft nicht praktisch, auch nicht im Ich als Intelligenz; sie ist es nur, insofern sie beides zu vereinigen strebt." — „Ein Ich, das durch seine Selbstbestimmung zugleich alles Nicht-Ich bestimme (die Idee der Gottheit) ist das letzte Ziel dieses Strebens; ein solches Streben, wenn durch das intelligente Ich das Ziel desselben ausser ihm vorgestellt wird, ist ein Glaube (Glauben an Gott). Dies Streben kann nicht aufhören, als nach Erreichung des Ziels, d. h. die Intelligenz kann keinen Moment ihres Daseins, in welchem dieses Ziel nicht erreicht ist, als den letzten annehmen (Glauben an ewige Fortdauer)" *). Fichte unterscheidet also am Ich eine dreifache Form, die des theoretischen, die des praktischen und die des absoluten Ich, und entwickelt diese Formen aus Kant's theoretischer, aus seiner praktischen Vernunft, und aus seinem Gotte.

2. Die drei Fichte'schen Iche entsprechen ferner seinen drei Grundsätzen. „Wir haben drei logische Grundsätze, den der Identität, welcher alle übrigen begründet, und dann die beiden, welche sich selbst gegenseitig in jenem begründen, den des Gegensetzens, und den des Grundes aufgestellt. Die beiden letzteren machen das synthetische Verfahren überhaupt erst möglich; stellen auf und begründen die Form desselben" **).

Wie wir oben gesehen haben, geht Fichte vom Satze des Grundes aus: „Das Ich sowohl, als das Nicht-Ich sind beide durch das Ich und im Ich gesetzt, als durch einan-

*) Recension des Aenesidemus. 1794. Werke. Th. 1. p. 22. 23.

**) Grundlage der gesammten W. L. 1794. Werke. Th. 1. p. 123.

der gegenseitig beschränkt." — „In diesem Satze liegen folgende zwei:

1, Das Ich setzt das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich" *). „Dieser Satz begründet den praktischen Theil der Wissenschaft" **).

2, „Das Ich setzt sich selbst als beschränkt durch das Nicht-Ich." „Dieser Satz begründet den theoretischen Theil der W. L."

Von diesen beiden Sätzen „ist nun der erste Satz problematisch," und daher „bleibt die Möglichkeit eines praktischen Theiles gleichfalls problematisch. Hieraus geht nun hervor, warum die Reflexion vom theoretischen Theile ausgehen müsse, ohngeachtet sich im Verfolg zeigen wird, dass nicht etwa das theoretische Vermögen das praktische, sondern dass umgekehrt das praktische Vermögen erst das theoretische möglich mache, (dass die Vernunft an sich bloss praktisch sei, und dass sie erst in der Anwendung ihrer Gesetze auf ein sie einschränkendes Nicht-Ich theoretisch werde). Sie ist es darum, weil die Denkbarkeit des praktischen Grundsatzes sich auf die Denkbarkeit des theoretischen Grundsatzes gründet. Aber von der Denkbarkeit ist bei der Reflexion die Rede" ***).

Fichte geht also vom theoretischen Ich aus, und bestimmt sein Wesen so: „Unser Verfahren wird im theoretischen Theile der W. L. synthetisch sein, jeder Satz wird eine Synthesis enthalten" †), er setzt daher eine Antithesis voraus. „Ich sowohl, als Nicht-Ich wird theilbar gesetzt" ††), wir haben also „die Entgegengesetzten durch den Begriff der Theilbarkeit vereinigt" †††). Nun haben wir „in den durch diese Synthesis verbundenen Ich und Nicht-Ich, insofern sie durch dieselbe verbunden sind, übriggebliebene entgegengesetzte Merkmale aufzusuchen, und sie durch einen neuen Beziehungsgrund, der wieder in dem höchsten aller Beziehungsgründe enthalten sein muss, zu verbinden: in den durch diese

*) a. a. O. p. 125.
**) a. a. O. p. 126.
***) a. a. O. p. 126.
†) a. a. O. p. 114.
††) a. a. O. p. 109.
†††) a. a. O. p. 111.

erste Synthesis verbundenen Entgegengesetzten abermals neue Entgegengesetzte zu suchen, diese durch einen neuen, in dem erst abgeleiteten enthaltenen Beziehungsgrund zu verbinden, und dies fortzusetzen, so lange wir können; bis wir auf Entgegengesetzte kommen, die sich nicht weiter vollkommen verbinden lassen, und dadurch in das Gebiet des praktischen Theils übergehen" *)

2. „Im praktischen Theile der W. L. ist unser Verfahren antithetisch" **). „Das Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich." Hierdurch „ist die Realität eines Nicht-Ich — es versteht sich für das Ich — wie denn die ganze W. L., als transcendentale Wissenschaft, nicht über das Ich hinausgehen kann, noch soll – postulirt." „In diesem Satze liegt eine Haupt-Antithese, die den ganzen Widerstreit zwischen dem Ich, als Intelligenz, und insofern beschränktem, und zwischen ebendemselben, als schlechthin gesetztem, mithin unbeschränktem Wesen umfasst, und uns nöthigt, als Vereinigungsmittel ein praktisches Vermögen des Ich anzunehmen. Wir werden zuvörderst diese Antithese aufsuchen, und die Glieder ihrer Gegensetzung vereinigen. Die übrigen Antithesen werden sodann sich von selbst finden, und sich um so leichter vereinigen lassen" ***). Das Wesen des praktischen Ich wird also durch den Satz des Widerspruchs bestimmt, wie das theoretische Ich durch den Satz des Grundes bestimmt wurde. — An Kantische Denkweise sich mehr annähernd drückt Fichte diesen Gedanken so aus: „Ein praktisches Datum war es, nicht ein theoretisches, das den Dogmatiker über das Ich hinaustrieb; nämlich das Gefühl der Abhängigkeit unseres Ich, insofern es praktisch ist, von einem schlechterdings nicht unter unserer Gesetzgebung stehenden und insofern freien Nicht-Ich: ein praktisches Datum nöthigte ihn aber wiederum irgendwo stille zu stehen; nämlich das Gefühl einer nothwendigen Unterordnung und Einheit alles Nicht-Ich unter die praktischen Gesetze des Ich; welche aber garnicht etwa als Gegenstand eines Begriffes etwas ist, das da ist,

*) a. a. O. p. 115.

**) a. a. O. p. 114.

***) a. a. O. p. 247.

sondern als Gegenstand einer Idee, etwas das da sein soll und durch uns hervorgebracht werden soll" *). Die Vereinigung der Widersprüche geschieht „durch nähere Bestimmung der widersprechenden Sätze" **).

3. Das, was durch das Streben des praktischen Ich hervorgebracht wird, ist das absolute Ich. „Der Mensch soll stets einig mit sich selbst sein; er soll sich nie widersprechen;" „er soll sich selbst bestimmen und nie durch etwas fremdes sich bestimmen lassen; er soll sein, was er ist, weil er es sein will, und wollen soll. Das empirische Ich soll so gestimmt werden, wie es ewig gestimmt werden könnte." „Die letzte Bestimmung alles endlichen, vernünftigen Wesen ist demnach absolute Einigkeit, stete Identität, völlige Uebereinstimmung mit sich selbst. Diese absolute Identität ist die Form des reinen Ich und die einzige, wahre Form desselben, oder vielmehr an der Denkbarkeit der Identität wird der Ausdruck jener Form erkannt" ***). Der Satz der Identität bestimmt also das Wesen des absoluten Ich.

4. Fichte hat hier seine drei Grundsätze drei Ichen gleichgesetzt, wie er oben den abstracten Satz dem Ich gleichgesetzt hat. Der Satz der Identität war es oben, welcher in letzter Instanz den Syllogismus begründete, indem er ihm Gewissheit ertheilte, um das Syllogismengebäude der Wissenschaftslehre zu Stande zu bringen. Eben diese Eigenschaft wird hier dem absoluten Ich zugeschrieben. „Darin besteht das Wesen der kritischen Philosophie, dass ein absolutes Ich als schlechthin unbedingt und durch nichts höheres bestimmbar aufgestellt werde, und wenn diese Philosophie aus diesem Grundsatz consequent folgert, wird sie Wissenschaftslehre" †). Somit haben wir ein Syllogismengebäude, dessen Grund und Boden das, als theoretisches, als praktisches und als absolutes, bestimmte Ich ist; und haben jetzt den Punkt wiedergefunden, wo diese Philosophie die Kantischen Begriffsbestimmungen re-

*) a. a. O. p. 121. **) a. a. O. p. 256.

***) Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. 1794. Werke. Th. 6. p. 297.

†) Grundlage der gesammten W. L. 1794. Werke. Th. 1. p. 119.

producirt. Da wir nun in den drei Ichen und in den ihnen entsprechenden drei Grundsätzen das Princip der Fichte'schen Philosophie haben, auf welchen mittelst Syllogismen die ganze philosophische Tradition reconstruirt wird, so haben wir, wenn wir das Princip verstanden haben, die absolute Wahrheit Fichte's richtig in Empfang genommen.

5. Fichte hat mit der Aufstellung seiner drei Grundsätze, und den ihnen entsprechenden drei Iche das Gesetz gefunden, welches all' sein philosophisches Denken beherrscht. Innerhalb dieses Gesetzes bewegt er sich als Philosoph, und alle Modificationen seines philosophischen Denkens fallen innerhalb dieses Gesetzes. In seiner zweiten philosophischen Periode trat eine wesentliche Veränderung innerhalb dieses Gesetzes ein, indem er dort vom praktischen Ich aus construirte, während er in der ersten Periode von dem theoretischen Ich aus construirt. Nichtsdestoweniger sagt er am Ende dieser zweiten Periode: „Die alte Darstellung der W. L. ist gut und vorerst ausreichend;" „es ist niemals eine andere Lehre von mir zu erwarten, als die ehemals an das Publicum gebrachte. Das Wesen der ehemals dargelegten W. L. bestand in der Behauptung, dass die Ichform oder die absolute Reflexionsform der Grund und die Wurzel alles Wissens sei, und dass lediglich aus ihr heraus, was jemals im Wissen vorkommen könne, so wie es in demselben vorkomme, erfolge, und in der analytisch-synthetischen Erschöpfung dieser Form aus dem Mittelpunkte einer Wechselwirkung der absoluten Substantialität mit der absoluten Causalität; und diesen Charakter wird der Leser in allen unsern jetzigen und künftigen Erklärungen über W. L. unverändert wiederfinden" *).

Das, was Fichte hier als Charakter seines philosophischen Denkens angiebt, ist es in der That; über das hier aufgestellte Gesetz geht er als Philosoph nie hinaus, innerhalb dieses Gesetzes treten aber sehr bedeutende Modificationen ein.

---

*) Ein Aufsatz, welcher zur Einleitung in eine projectirte Zeitschrift bestimmt war. 1806. Nachgelassene Werke. Th. 3. p. 256. 257.

B. Die Fortbildung des Princips der Fichte'schen Philosophie.

Fichte giebt uns mit dem Princip seiner Philosophie die absolute Wahrheit. Dies Princip besteht in bestimmten, in Sprache ausgeprägten Begriffen und Sätzen. Diese sind, was sie sind, ein Absolutes d. h. ein Ruhendes und Festes. So ist das philosophische Princip beschaffen, wenn wir dem Philosophen glauben, der es uns als ein solches gegeben hat. Allein schon jetzt haben wir gewichtige Gründe, welche uns bedenklich machen, seinen Versicherungen zu glauben. Fichte versichert, das Princip seiner Philosophie sei ein Ruhendes und Festes, nichts destoweniger haben wir den Process beobachtet, durch welchen es geworden ist. Verfolgen wir aber die geschichtliche Entwicklung Fichte's in der Zeit weiter, so finden wir, dass das angeblich feste Princip sich verändert. Wir haben daher zunächst den Process zu beobachten, durch welchen es sich verändert. Wir führen diese Untersuchung zunächst bis zu dem Punkte, wo die das Princip constituirenden Begriffe sich ändern, wo wir also das Princip in den durch Worte ausgeprägten Begriffen nicht mehr fassen können, sondern uns nach einer anderen Form umsehen müssen, um es zu erfassen. Diese begriffliche Umänderung des Princips erfolgt bei Fichte 1801, wird jedoch lange vorher vorbereitet.

Ehe wir indess die allmähliche Umwandlung des Princips der Fichte'schen Philosophie näher beobachten, haben wir noch eine Bemerkung über die Natur geschichtlicher Entwicklungen voraufzuschicken. — Die Geschichte ist ein beständiger Process, die Bestimmtheit, welche wir in diesem Augenblicke durch Sprache erfassen, hat sich im folgenden schon wieder verändert. Wie nun die Energie unseres Gehörnerven in einer gemessenen Zeit nur eine bestimmte Anzahl von Schwingungen zu unterscheiden vermag, eine grössere Anzahl von Schwingungen aber nicht mehr unterscheidet: so sind wir auch nur im Stande, geschichtliche Veränderungen in eine

gewissen zeitlichen Entfernung der Erscheinungen wahrzunehmen. An philosophischen Systemen zeigt sich aber noch eine andere Eigenthümlichkeit, welche auf den Gang unserer Untersuchung Einfluss hat. Auf seinem Princip erbaut der Philosoph mittelst Syllogismen ein System von Begriffsbestimmungen, welche von dem abstracten Princip ausgehend sich den wirklichen, concreten Erscheinungen des Lebens immer mehr nähern. So construirt Fichte auf seinem philosophischen Princip eine Theorie des Staates und der Sitte. Auch diese Theorien sind abstract, nähern sich jedoch den concreten Verhältnissen lebendiger Menschen, und werden daher inhaltsvoller. An den inhaltsvolleren Bestimmungen eines Philosophen zeigen sich stets zuerst die Modificationen, welche ein System durch die Einwirkung der lebendigen Individualität des Philosophen erfährt. Die Modificationen greifen immer tiefer in das System ein, bis sie endlich das Princip erreichen, und auch an diesem Veränderungen wahrnehmen lassen. Besonders augenfällig wird dies, wenn man von einander entfernter liegende Erscheinungen vergleicht, z. B. die Philosophie des 17ten Jahrhunderts mit der des 19ten. Allein auch in kleineren Zeitabschnitten lassen sich Veränderungen wahrnehmen. Die Modificationen, welche das System Fichte's von 1794 an erfährt, zeigen sich zuerst in seiner Rechts- und Sittenlehre, dringen erst 1800 und 1801 in das Princip ein und gestalten es um. In den Jahren 1797 und 1798 lassen sich allerdings auch schon Modificationen des Princips beobachten, dies kommt jedoch daher, weil Fichte in diesen Jahren sein Princip nicht so abstract, wie 1794, sondern an inhaltsvolleren Bestimmungen entwickelt; seine Philosophie tritt näher an die geschichtliche Wirklichkeit hinan. Da wir uns jetzt mit dem Princip der Fichte'schen Philosophie beschäftigen, so werden wir die folgende Untersuchung mit den Modificationen beginnen, welche sich 1797 und 1798 an demselben zeigen. Erst wenn wir den Zusammenhang des philosophischen Princips mit der geschichtlichen Wirklichkeit gefunden haben, werden wir die Modificationen angeben, welche durch die inhaltsvolleren Bestimmungen der Fichte'schen Philosophie, namentlich durch seine Rechts- und Sittenlehre, vermittelt worden sind.

a, Der Gegensatz des empirischen und des philosophischen Ich.

1. Fichte hat 1794 sein eigenthümliches, philosophisches System in seiner abstracten Form aufgestellt, und demnächst, nach dieser abstracten Form, inhaltsvollere Materien behandelt. Die äussere Nöthigung, welche er in dieser Zeit erfuhr, sein System zu behaupten und Anderen klar zu machen, bewog ihn, seine abstracten Bestimmungen von 1794 in eine Redeweise zu kleiden, welche jenen Andern verständlicher war. Da die philosophische Redeweise Reinhold's, Kant's, kurz der früheren Philosophen für Fichte die Voraussetzung war, so war jene verständlichere Redeweise die der philosophischen Tradition. Diese war es, welche Fichte aufnahm, nur so verändert, als es durch sein philosophisches Princip nothwendig geworden war. Indem Fichte sich bemüht, sein System in dieser Form mitzutheilen, entwickelte sich in ihm das Bewusstsein eines ursprünglichen Gegensatzes zwischen einem empirischen und einem philosophischen Ich.

2. Die Wissenschaftslehre beginnt ihr Geschäft mit „der Aufforderung an Jeden zu bemerken, was er überhaupt und schlechthin nothwendig thue, wenn er sich sagt: Ich“ *). Indem er nämlich Ich sagt, setzt er die Vernünftigkeit. „Der Charakter der Vernünftigkeit besteht darin, dass das Handelnde und das Behandelte Eins sei und ebendasselbe, und durch diese Beschreibung ist der Umkreis der Vernunft als solcher erschöpft. — Der Sprachgebrauch hat diesen erhabenen Begriff für diejenigen, die desselben fähig sind, d. h. für diejenigen, die der Abstraction von ihrem eigenen Ich fähig sind, in dem Worte Ich niedergelegt, darum ist die Vernunft überhaupt durch die Ichheit charakterisirt worden“ **). Vernunft und Ich ist also dasselbe.

Wenn also Jeder aufgefordert ist, „zu bemerken, was er überhaupt und schlechthin nothwendig (darauf kömmt alles an; aber gerade zu diesem Absoluten, mit gänzlicher Abstraction von aller Individualität, können die wenigsten

---

*) Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der W. L. 1795. Werke. Th. 2. p. 442.

**) Grundlage des Naturrechts. 1796. Werke. Th. 3. p. 1.

Menschen sich erheben), was er nothwendig thue, wenn er sich sagt: Ich —: so postulirt die W.-L.: Jeder, der nur die geforderte Handlung wirklich vornehme, werde finden, dass er sich selbst setze, oder, welches manchem klarer ist, dass er Subject und Object zugleich sei. In dieser absoluten Identität des Subjects und Objects besteht die Ichheit. Ich ist dasjenige, was nicht Subject sein kann, ohne in demselben ungetheilten Acte Object, und nicht Object sein kann, ohne in demselben ungetheilten Acte Subject zu sein; und umgekehrt, was so ist, ist Ich: beide Ausdrücke sagen bestimmt dasselbe" *). Fichte versichert uns also, wer Ich sagt, und bemerkt, was er dabei nothwendig thut, der setzt den Satz der Identität.

„Aus dieser Identität nun, und aus ihr allein, so dass man nicht das mindeste weiter hinzuzusetzen braucht, geht die ganze Philosophie hervor; durch sie wird die Frage vom Bande des Subjects und Objects auf ein Mal für immer beantwortet, indem sich zeigt, dass sie gleich ursprünglich in der Ichheit verbunden sind. Durch sie wird der kritische Idealismus gleich zu Anfange aufgestellt, die Identität der Idelität und Realität" **).

3. Diese Identität hebt nun aber die Differenz nicht auf. „Die Grundbehauptung des Philosophen, als eines solchen, ist diese: So wie das Ich nur für sich selbst sei, entstehe ihm zugleich nothwendig ein Sein ausser ihm; der Grund des letzteren liege im ersteren, das letztere sei durch das erstere bedingt: Selbstbewusstsein und Bewusstsein eines Etwas, das nicht wir selbst — sein solle, sei nothwendig verbunden; das erstere aber sei anzusehen als das bedingende, und das letztere als das bedingte" ***). Fichte setzt also das Ich und ein Sein ausser ihm, allein es fragt sich, wie er dazu kommt?

„Die Frage, welche die W. L. zu beantworten hat, ist, wie bekannt, folgende: woher das System der vom Gefühle der

*) Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der W. L. 1795. Werke. Th. 2. p. 442.

**) a. a. O. p. 442.

***) Zweite Einleitung in die W. L. 1797. Werke. Th. 1. p. 457. 458.

Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen? oder: wie kommen wir dazu, dem, was doch nur subjectiv ist, objective Gültigkeit beizumessen? Oder, da objective Gültigkeit durch Sein bezeichnet wird, wie kommen wir dazu ein Sein anzunehmen" *). Fichte setzt eine bestimmte Beziehung zwischen dem Ich und dem äusseren Sein voraus, d. h. das, was im Satze des Grundes gesetzt ist; er geht also vom theoretischen Ich aus, und basirt hierauf seine Frage. Die Antwort lautet: „Alle Vernunftgesetze sind in dem Wesen unseres Geistes begründet, aber erst durch die Erfahrung, auf welche sie anwendbar sind, gelangen sie zum empirischen Bewusstsein, und je öfter der Fall ihrer Anwendung eintritt, desto inniger verweben sie sich mit diesem Bewusstsein" **). Fichte unterscheidet also die Vernunftgesetze und die Erfahrung, und lässt aus der Beziehung beider auf einander das empirische Bewusstsein entstehen. Jene Unterscheidung beruht aber darauf, dass „die Ichheit (in sich zurückgehende Thätigkeit, Subject-Objectivität) ursprünglich dem Es der blossen Objectivität entgegengesetzt wird" ***).

Wollen wir nun ermitteln, woher die vom Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen stammen, oder was das empirische Bewusstsein ist? so haben wir die so eben gesetzten Momente desselben zu untersuchen. „In dem reinen thätigen Selbstbewusstsein besteht eines Jeden Ich." „Dieses reine Selbstbewusstsein aber ist nicht Vorstellung, sondern vielmehr das, wodurch jede Vorstellung erst eigentlich Vorstellung wird." — „Zu einer vollständigen Vorstellung gehört dreierlei: das, wodurch die Vorstellung sich auf ein Object bezieht und die Vorstellung von Etwas wird;" „das, wodurch sie sich auf ein Subject bezieht, und meine Vorstellung wird," („beides heisst die sinnliche Anschauung); und endlich das, wodurch beides vereinigt, und nur in dieser Vereinigung Vorstellung wird, d. i. der Begriff." — „Selbstbewusstsein, sinnliche Anschauung, Begriff in ihrer Ab-

*) a. a. O. p. 455.

**) Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. 1794. Werke. Th. 6. p. 313.

***) Zweite Einleitung in die W. L. 1797. Werke. Th. 1. p. 502.

sonderung sind allzumal keine Vorstellungen, sondern nur das, wodurch die Vorstellungen möglich werden" *). Es fragt sich daher, auch noch nach dieser Zergliederung: woher die vom Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen? Vom theoretischen Ich aus ist die Frage gestellt worden, die Antwort geht vom absoluten Ich aus.

4. „Die Vernunft ist absolut selbständig, sie ist nur für sich; aber für sie ist auch nur sie. Alles sonach, was sie ist, muss in ihr selbst begründet sein" **). Fichte setzt Identität. Aber er setzte oben auch Differenz: das Ich und das Sein ausser ihm, und endlich: nothwendige Beziehung beider auf einander. „Um diese beiden letzten Behauptungen zu erweisen — wäre zu zeigen, zuvörderst: wie das Ich für sich sei und werde; dann, dass dieses Sein seiner selbst für sich selbst nicht möglich sei, ohne dass ihm auch zugleich ein Sein ausser ihm entstehe.

Die erste Frage sonach wäre die: wie ist das Ich für sich selbst? Das erste Postulat: denke dich, construire den Begriff deiner selbst, und bemerke, wie du dies machst.

Jeder, der dies nur thue, behauptet der Philosoph, werde finden, dass im Denken jenes Begriffs seine Thätigkeit, als Intelligenz, in sich selbst zurückgehe, sich selbst zu ihrem Gegenstande mache." Das theoretische Ich wird vorausgesetzt, und aus ihm durch Abstraction das reine Ich gewonnen.

„Ist dies nun richtig, und wird es zugestanden, so ist die Weise der Construction des Ich, der Art seines Seins für sich (und von einem anderen Sein ist nirgends die Rede), bekannt, und der Philosoph könnte nun fortschreiten zum Erweise, dass diese Handlung nicht möglich sei ohne eine andere, wodurch dem Ich ein Sein ausser ihm entstehe" ***).

Aber um das absolute Ich zu finden, wird vom theoretischen Ich ausgegangen. „Du (Leser) kannst ohne Zweifel denken: Ich: und indem du dies denkst, findest du innerlich dein Bewusstsein auf eine gewisse Weise bestimmt; du denkst nur etwas, ebendasjenige, was du unter jenem Be-

*) Zweite Einleitung in die W. L. 1797. Werke. Th. 1. p. 473. 474.

) a. a. O. p. 474. *) a. a. O. p. 457. 458.

griffe des Ich befassest, und bist desselben dir bewusst; und denkst dann etwas anderes, das du sonst wohl auch denken kannst, und schon gedacht haben magst, nicht"*). Das Denken und Construiren deiner selbst ist also ein Abstrahiren, bemerkst du nun, wie du es machst, so findest du: „Das Ich kommt nur durch das Zurückgehen des Denkens auf sich selbst zu Stande, es ist ein Sich-selbstsetzen" **).

Allein das so gesetzte Ich ist in sich selbst ein differentes. „Denke dich und bemerke, wie du das machst: war meine erste Forderung. Bemerken musstest du, um mich zu verstehen (denn ich redete von etwas, das nur in dir selbst sein konnte); und um in deiner eigenen Erfahrung als wahr zu befinden, was ich dir sagte. Diese Aufmerksamkeit auf uns selbst in jenem Acte war das uns beiden gemeinschaftliche Subjective. Dein Verfahren im Denken deiner selbst, war es, worauf du merktest; es war der Gegenstand unserer Untersuchung: das uns beiden gemeinschaftliche Objective," d. h. das Denken nach dem Gesetze des Syllogismus.

„Jetzt aber sage ich dir: bemerke dein Bemerken deines Selbst-Setzens; bemerke, was du in der soeben geführten Untersuchung selbst thatest, und wie du es machtest, um dich selbst zu bemerken. Mache das, was bisher das Subjective war, selbst zum Objecte einer neuen Untersuchung ***), d. h. mache das theoretische Ich zum Gegenstand einer Untersuchung, nachdem du aus ihm das absolute Ich gefunden hast, reducire den Syllogismus auf den Satz.

5. „Der Leser erlaube mir, dass ich ihn so nahe als möglich vor dasjenige hinstelle, was er zu beobachten hat.

Indem du irgend eines Gegenstandes — es sei derselbe die gegenüberstehende Wand — dir bewusst bist, bist du dir eigentlich deines Denkens dieser Wand bewusst, und nur inwiefern du dessen dir bewusst bist, ist ein Bewusstsein der Wand möglich. Aber um deines Denkens dir bewusst zu sein, musst du deiner selbst dir bewusst sein. — Du bist — deiner dir bewusst, sagst du; du unterscheidest sonach noth-

*) Versuch einer neuen Darstellung der W. L. 1797. Werke. Th. I. p. 521.

) a. a. O. p. 524. *) a. a. O. p. 525.

wendig dein denkendes Ich von dem im Denken desselben gedachten Ich," d. h. im theoretischen Ich wird das Subjects-Ich vom Prädicats-Ich unterschieden. „Aber damit du dies könnest, muss abermals das Denkende in jenem Denken Object eines höheren Denken sein, um Object des Bewusstseins sein zu können; und du erhältst zugleich ein neues Subject, welches dessen, das vorhin das Selbstbewusstsein war, sich wieder bewusst sei," d. h. das Subjects-Ich des theoretischen Ich muss selbst wieder Prädicats-Ich des abstract gedachten Ich sein, und dieses, welches dadurch als Subjects-Ich bestimmt wird, ist das absolute Ich. „Hier argumentire ich nun abermals, wie vorher; und nachdem wir einmal nach diesem Gesetze fortzuschliessen angefangen haben, kannst du mir nirgends eine Stelle nachweisen, wo wir aufhören sollten; wir werden sonach ins Unendliche fort für jedes Bewusstsein ein neues Bewusstsein bedürfen, dessen Object das erstere sei, und sonach nie dazu kommen, ein wirkliches Bewusstsein annehmen zu können." (Fichte steht im theoretischen Ich, wo der Satz des Grundes eine unendliche Reihe von Syllogismen begründet.) — „Du bist dir deiner, als des Bewussten, bewusst, lediglich inwiefern du dir deiner als des Bewusstseienden bewusst bist; aber dann ist das Bewusstseiende wieder das Bewusste, und du musst wieder des Bewusstseienden dieses Bewussten dir bewusst werden, und so ins Unendliche fort: und so magst du sehen, wie du zu einem ersten Bewusstsein kommst.

Kurz, auf diese Weise lässt das Bewusstsein sich schlechthin nicht erklären. — Aber welches war das Wesen des soeben geführten Räsonnements, und der eigentliche Grund, warum das Bewusstsein auf diesem Wege unbegreiflich war? Dieser: jedes Object kommt zum Bewusstsein lediglich unter der Bedingung, dass ich auch meiner selbst, des bewusstseienden Subjects, mir bewusst sei. Dieser Satz ist unwidersprechlich. Aber in diesem Selbstbewusstsein meiner, wurde weiter behauptet, bin ich mir selbst Object, und es gilt von dem Subjecte zu diesem Objecte abermals, was von dem vorigen galt; es wird Object und bedarf eines neuen Subjects, und sofort ins Unendliche. In jedem Bewusstsein also wurde Subject und

Object von einander schieden und jedes als ein besonderes betrachtet; dies war der Grund, warum uns das Bewusstsein unbegreiflich ausfiel.

Nun aber ist doch Bewusstsein; mithin muss jene Behauptung falsch sein. Sie ist falsch, heisst: ihr Gegentheil gilt; sonach folgender Satz gilt: es giebt ein Bewusstsein, in welchem das Subjective und das Objective gar nicht zu trennen, sondern absolut Eins und ebendasselbe sind. Ein solches Bewusstsein sonach wäre es, dessen wir bedürften, um das Bewusstsein überhaupt zu erklären" *). Der Satz des Grundes wird begründet durch den Satz der Identität, oder der Syllogismus wird bedingt durch den Satz. Allein nicht in dieser abstracten Form deducirt Fichte, sondern er unterscheidet ein Bewusstsein, in welchem Subject und Object different sind, von einem Bewusstsein, in welchem Subject und Object identisch sind. Die oben geforderte Begründung des Subjects-Ich im theoretischen Ich steigt hinauf bis zum absoluten Ich, in welchem Subject und Object identisch sind.

6. „Wir gehen jetzo, ohne hierauf weiter zu achten, unbefangen zu unserer Untersuchung zurück."

„Indem du dachtest, wie wir von dir forderten, jetzt Gegenstände, die ausser dir sein sollten, jetzt dich selbst, wusstest du ohne Zweifel, dass, und was, und wie du dachtest; denn wir vermochten uns darüber mit einander zu unterreden." (Diese Operation geht im theoretischen Ich vor sich.)

„Wie kamst du nun zu diesem Bewusstsein deines Denkens? Du wirst mir antworten: ich wusste es unmittelbar. Das Bewusstsein meines Denkens ist meinem Denken nicht etwa ein zufälliges, erst hinterher dazugesetztes, und damit verknüpftes, sondern es ist von ihm unabtrennlich. — So wirst du antworten, und musst du antworten; denn du vermagst dir dein Denken ohne ein Bewusstsein desselben gar nicht zu denken.

Zuvörderst also hätten wir ein solches Bewusstsein gefunden, wie wir es soeben suchten; ein Bewusstsein, in welchem das Subjective und Objective unmittelbar vereinigt ist. Das Bewusstsein unseres

*) a. a. O. p. 526. 527.

eigenen Denkens ist dieses Bewusstsein. — Dann, du bist deines Denkens unmittelbar dir bewusst; wie stellst du dies dir vor? Offenbar nicht anders, als so: deine innere Thätigkeit, die auf etwas ausser dir (auf das Object des Denkens geht, geht zugleich in sich selbst, und auf sich selbst. Aber durch in sich zurückgehende Thätigkeit entsteht uns, nach obigem, das Ich. Du warst sonach in deinem Denken deiner selbst dir bewusst, und dieses Selbstbewusstsein eben war jenes unmittelbare Bewusstsein deines Denkens; sei es, dass ein Object, oder dass du selbst gedacht wurdest. — Also das Selbstbewusstsein ist unmittelbar; in ihm ist Subjectives und Objectives unzertrennlich vereinigt und absolut Eins" *).

Fichte setzt also: 1) ein Bewusstsein, in welchem Subject und Object Eins sind, d. h. ein absolutes Ich; 2) ein Bewusstsein, in welchem Subject und Object different sind, d. h. ein theoretisches Ich. Sodann bestimmte er: im theoretischen Ich geht das Ich auf das Object und auf das Subject, es ist also in sich zurückgehende Thätigkeit, d. h. dasselbe, was das absolute Ich ist. Somit hat Fichte die Differenz zwischen dem theoretischen und dem absoluten Ich wieder aufgehoben, setzt sie aber insofern wieder, als er behauptet, in dem absoluten Ich sei das theoretische Ich, oder mit seinen Worten: dein Bewusstsein ist nur in deinem Selbstbewusstsein. Fichte nennt das absolute Ich hier Selbstbewusstsein, weil es der Leser in sich erzeugen soll. Fichte setzt also die Differenz, löst sie auf in Identität und zeigt, dass die Differenz nur in der Identität sein kann; das, was er voraussetzt, ist also die Differenz, und die Beziehung der Differenten, d. h. das theoretische Ich, das Bewusstsein von Etwas.

Letzteres beruht auf dem Selbstbewusstsein, oder dem unmittelbaren Bewusstsein. „Ein solches unmittelbares Bewusstsein heisst mit dem wissenschaftlichen Ausdrucke eine Anschauung. Die Anschauung, von welcher hier die Rede ist, ist ein sich Setzen als setzend (irgend ein Objectives, welches auch ich selbst, als blosses Object sein kann)", (das theoretische Ich soll gesetzt werden), „keinesweges aber etwa

*) a. a. O. p. 527. 528.

ein blosses Setzen," durch welches das absolute Ich, oder das Selbstbewusstsein wird.

„Alles mögliche Bewusstsein, als Objectives eines Subjects, setzt ein unmittelbares Bewusstsein, in welchem Subjectives und Objectives schlechthin Eins seien, voraus. Dieses unmittelbare Bewusstsein ist die soeben beschriebene Anschauung des Ich; in ihr setzt das Ich sich selbst nothwendig, und ist sonach das Subjective und Objective in Einem. Alles andere wird an dieses angeknüpft und durch dasselbe vermittelt; wird lediglich durch die Verknüpfung damit zu einem Bewusstsein: dieses allein ist durch nichts vermittelt oder bedingt; es ist absolut möglich und schlechthin nothwendig, wenn irgend ein anderes Bewusstsein stattfinden soll" *). Fichte hat also deducirt: Wenn es ein Bewusstsein von Etwas giebt: so ist es durch das Selbstbewusstsein, d. h. durch „die Selbstanschauung, d. i. die Anschauung des Ich, des Subject-Objects, denn „Ich bin diese Anschauung, und diese Anschauung selbst ist Ich" **).

7. Fichte unterscheidet also das Bewusstsein von Etwas von dem Selbstbewusstsein, und führt jenes auf dieses zurück. Diese Unterscheidung und die Beziehung der Unterschiedenen ist aber ferner durch den Inhalt des Bewusstseins und des Selbstbewusstseins bedingt. Der Inhalt des Selbstbewusstseins ist, wie wir sahen, das absolute Ich, oder die Ichheit, der Inhalt des Bewusstseins wird das theoretische Ich, oder, wie Fichte hier sagt, das Individuum sein.

„Das Ich als die in sich zurückgehende Thätigkeit ist Ichheit" ***). „Dieses Ich entsteht durch keine Synthesis, deren Mannigfaches man weiter zerlegen könnte, sondern durch eine absolute Thesis." — „Der Begriff der Individualität aber entsteht durch Synthesis" †), und zwar durch folgende: „Die Ichheit wird ursprüglich dem Es entgegengesetzt; und das Setzen dieser Begriffe ist absolut, durch kein anderes Setzen bedingt, thetisch, nicht synthetisch. Auf

---

*) a. a. O. p. 528. 529. **) a. a. O. p. 529.

***) a. a. O. p. 529.

†) Zweite Einleitung in die W. L. 1797. Werke. Th. 1. p. 503.

etwas, das in diesem ersten Setzen als ein Es, als blosses Object, als etwas ausser uns gesetzt worden, wird der in uns selbst gewordene Begriff der Ichheit übertragen, und damit synthetisch vereinigt; und durch diese bedingte Synthesis erst entsteht uns ein Du. Der Begriff des Du entsteht aus der Vereinigung des Es und des Ich. Der Begriff des Ich in diesem Gegensatze, also als Begriff des Individuums, ist die Synthesis mit sich selbst. Das in dem beschriebenen Acte sich selbst, nicht überhaupt Setzende, sondern als Ich Setzende, bin ich; und das in demselben Acte durch mich, und nicht durch sich selbst, als Ich gesetzte, bist du" *). „Der Begriff der Individualität entsteht also durch Synthesis, und der Grundsatz derselben ist ein synthetischer Satz" **).

„Kurz Ichheit und Individualität sind sehr verschiedene Begriffe. Durch den ersteren setzen wir uns allem, was ausser uns ist, nicht bloss Personen ausser uns, entgegen; und wir befassen unter ihm nicht nur unsere bestimmte Persönlichkeit, sondern unsere Geistigkeit überhaupt; und so wird das Wort in der philosophischen und in der gemeinen Sprache gebraucht" ***). Die Ichheit ist also auch im Menschen, und zwar im Selbstbewusstsein. „Wenn ihr — man verzeihe mir dieses Beispiel, das ich vorzüglich passend finde — einer Person am Leibe etwas an ihren Kleidungsstücken nähtet, schnittet u. dergl., und ihr verletztet unversehens sie selbst, so würde sie etwa rufen: Höre, das bin ich, du triffst mich. Was wollte sie denn dadurch sagen? Nicht, dass sie diese bestimmte Person sei und keine andere, denn das wisst ihr sehr wohl; sondern dass das, was ihr getroffen, nicht ihr todtes und fühlloses Kleidungsstück sei, sondern ihr lebendiges und fühlendes Selbst, welches ihr nicht wusstet. Sie unterscheidet durch dieses Ich sich nicht von anderen Personen, sondern von Sachen" †). — Der Begriff der Individualität wird hingegen von Fichte so klar gemacht: „Wenn ihr Jemandem in der Finsterniss zuruft: Wer ist da? und er giebt euch, in der Voraussetzung, dass seine Stimme euch bekannt

*) a. a. O. p. 502.
**) a. a. O. p. 503.
***) a. a. O. p. 504.
†) a. a. O. p. 505.

sei, zur Antwort: Ich bin es; so ist klar, dass er von sich, als dieser bestimmten Person rede, und so zu verstehen sei: Ich bin es, der ich so und so heisse, und keiner unter allen übrigen, die nicht so heissen; und das darum, weil ihr zufolge eurer Frage, Wer da sei, schon voraussetzt, dass es überhaupt ein vernünftiges Wesen sei, und jetzt nur wissen wollt, welches bestimmte unter den möglichen vernünftigen Wesen es sei" *).

Fichte setzt also die Ichheit und die Individualität als different. Die Ichheit ist Inhalt des Selbstbewusstseins, und ist durch absolute Thesis; die Bestimmungen des Individuums sind im Bewusstsein, und dies ist durch Synthesis gesetzt. — Nun aber führt Fichte das Bewusstsein auf das Selbstbewusstsein zurück; deshalb muss er auch das individuelle oder allgemeine Bewusstsein auf das Selbstbewusstsein, dessen Inhalt die Ichheit ist, d. h. auf das philosophische Bewusstsein zurückführen. Die Individualität war „das Product einer darzulegenden Synthesis; von diesem lässt sich nun ohne Zweifel abstrahiren; denn was man selbst synthesirt hat, sollte man auch wohl wieder analysiren können; und das, was nach dieser Abstraction übrig bleibt, ist das Ich überhaupt, d. h. das Nicht-Object" **).

8. Wir haben den Unterschied von Bewusstsein und Selbstbewusstsein, von Individualität und Ichheit kennen gelernt, wir sind daher jetzt auch im Stande, Fichte's „erstes Postulat: denke dich, construire den Begriff deiner selbst, und bemerke, wie du dies machst", sowie seine Antwort: „dass im Denken jenes Begriffs Jedermanns Thätigkeit als Intelligenz, in sich selbst zurückgehe" ***), — besser zu verstehen. Die erste Aufforderung geht nämlich an die Individualität, welche nur Bewusstsein hat; die Antwort wird aber vom Philosophen ertheilt, wir erhalten daher den Gegensatz zwischen einem individuellen oder gemeinen Bewusstsein und einem allgemeinen oder philosophischen Bewusstsein.

*) a. a. O. p. 503. 504.

**) a. a. O. p. 502.

***) a. a. O. p. 458.

Fichte zergliedert sein erstes Postulat selbst so: „Zuvörderst, was gehört in dem beschriebenen Acte dem Philosophen an, als Philosophen; — was dem durch ihn zu beobachtenden Ich? Dem Ich nichts weiteres, als das Zurückkehren in sich; alles übrige gehört zur Relation des Philosophen, für den als blosses Factum das System der gesammten Erfahrung schon da ist, welches vom Ich unter seinen Augen zu Stande gebracht werden soll, damit er die Entstehungsart desselben kennen lerne.

Das Ich geht zurück in sich selbst, — wird behauptet. Ist es denn nicht schon vor diesem Zurückgehen, und unabhängig von demselben da für sich; muss es nicht für sich schon da sein, um sich zum Ziele eines Handelns machen zu können?“ — „Keineswegs. Erst durch diesen Act, und lediglich durch ihn, durch ein Handeln auf ein Handeln selbst, welchem bestimmten Handeln kein Handeln überhaupt vorhergeht, wird das Ich ursprünglich für sich selbst.“ Das Handeln, von welchem hier die Rede ist, ist Abstraction und Reflexion; dieses Handeln abstrahirt von den Bestimmungen des Individuums, sofern es Bewusstsein ist, oder vom theoretischen Ich, und setzt dadurch erst das absolute Ich, die Ichheit des Selbstbewusstseins; gerade so wie oben der Satz des Grundes durch Syllogismen auf den Satz der Identität zurückgeführt wurde. — „Nur für den Philosophen ist es vorher da als Factum, weil dieser die ganze Erfahrung schon gemacht hat“ (weil er die Reduction des theoretischen Ich auf das absolute Ich schon gemacht hat). „Er muss sich so ausdrücken, wie er sich ausdrückt, um nur verstanden zu werden; und er kann sich so ausdrücken, weil er alle die dazu erforderlichen Begriffe schon längst aufgefasst hat.

Was ist nun, um zuvörderst auf das beobachtete Ich zu sehen, dieses sein Zurückgehen in sich selbst; unter welche Classe der Modificationen des Bewusstseins soll es gesetzt werden? Es ist kein Begreifen: dies wird es erst durch den Gegensatz eines Nicht-Ich, und durch die Bestimmung des Ich in diesem Gegensatze. Mithin ist es eine blosse Anschauung. — Es ist sonach auch kein Bewusstsein, nicht einmal ein Selbstbewusstsin; und lediglich darum,

weil durch diesen blossen Act kein Bewusstsein zu Stande kommt, wird ja fortgeschlossen auf einen anderen Act, wodurch ein Nicht-Ich für uns entsteht; lediglich dadurch wird ein Fortschritt des philosophischen Räsonnements und die verlangte Ableitung des Systems der Erfahrung möglich. Das Ich wird durch den beschriebenen Act bloss in die Möglichkeit des Selbstbewusstseins, und mit ihm alles übrigen Bewusstseins versetzt; aber es entsteht noch kein wirkliches Bewusstsein. Der angegebene Act ist bloss ein Theil, und ein nur durch den Philosophen abzusondernder, nicht aber etwa ursprüglich abgesonderter Theil der ganzen Handlung der Intelligenz, wodurch sie ihr Bewusstsein zu Stande bringt." Fichte setzt hier voraus: ein Individuum, ein theoretisches Ich, ein Bewusstsein, in welchem Subject und Object entgegengesetzt ist. Dies Individuum ist als solches eine Einheit, welches in sich den Gegensatz von Subject und Object setzen soll. Es beginnt diese Operation mit dem Zurückgehen in sich, d. h. es setzt sich als Subject, oder Ich. Dies Ich des Individuums ist nicht Bewusstsein, denn es ist nur Subject, und hat noch kein Object; es ist auch kein Selbstbewusstsein, denn dieses ist Einheit von Subject und Object; es ist zunächst nur die Möglichkeit des Selbstbewusstseins, und da das Bewusstsein, d. h. der Gegensatz von Subject und Object und ihre Beziehung, nur durch das Selbstbewusstsein gesetzt wird, aus welchem das Individuum deducirt worden ist: so ist jenes angeschaute Ich auch nur die Möglichkeit des Bewusstseins. Es wird erst Bewusstsein, sobald aus der Ichheit des Selbstbewusstseins jenes Ich des Individuums und sein Nicht-Ich, der Gegensatz von Subject und Object, sowie ihre Beziehung, gesetzt wird.

„Wie verhält es sich dagegen mit dem Philosophen, als solchem? Jenes sich selbst construirende Ich ist kein anderes, als sein eigenes. Er kann den angegebenen Act des Ich nur in sich selbst anschauen, und um ihn anschauen zu können, muss er ihn vollziehen. Er bringt ihn willkührlich und mit Freiheit in sich hervor." Aber — wirft sich Fichte ein —: „Wie will denn der Philosoph dieser nur subjectiven Handlung ihre Objectivität — zusichern? Wie will er denn erweisen, dass sein gegenwärtiges freies Denken mitten in der Reihe

18*

seiner Vorstellungen, dem nothwendigen Denken, wodurch er überhaupt für sich geworden, und wodurch die ganze Reihe dieser Vorstellungen angeknüpft worden, entspreche?" (Wie will der Philosoph, welcher im theoretischen Ich, oder im Bewusstsein das Subject von seinem Object abgelöst hat, und es als Ich anschaut, diesem angeschauten Ich auch Objectivität vindiziren, so dass es Subject-Object, d. h. Ichheit wird?) „Ich antworte: diese Handlung ist ihrer Natur nach objectiv" (d. h. wenn das Bewusstsein das Subject vom Object ablöst, und das Subject als Ich anschaut, so ist diese Handlung ihrer Natur nach objectiv. Das angeschaute Ich ist Subject, und als angeschautes Subject auch Object, folglich Subject-Object oder Ichheit.) „Ich bin für mich; dies ist Factum. Nun kann ich mir nur durch ein Handeln zu Stande gekommen sein, denn ich bin frei; und nur durch dieses bestimmte Handeln: denn durch dieses komme ich mir in jedem Augenblicke zu Stande, und durch jedes andere kommt mir etwas ganz anderes zu Stande. Jenes Handeln ist eben der Begriff des Ich, und der Begriff des Ich ist der Begriff jenes Handelns, beides ist ganz dasselbe." „Es ist so, weil ich es so mache. Der Philosoph macht sich nur klar, was er eigentlich denkt und von jeher gedacht hat, wenn er sich denkt, dass er aber sich denke, ist ihm unmittelbar Factum des Bewusstseins." Wenn der Philosoph also im Bewusstsein das Subject vom Object trennt, und es als Ich anschaut, so ist bei ihm, dem Philosophen, dies Ich die Ichheit.

Sowie Fichte die Ichheit hat, kann er auch das Bewusstsein des Individuums construiren. Er hat einen Philosophen gesetzt, welcher sein Ich, oder, was dasselbe ist, „sein Handeln unmittelbar anschaut"; und erhebt nun die Frage; „Entsteht ihm denn nun hierin ein Bewusstsein? Ohne Zweifel: denn er schaut nicht nur an, sondern er begreift auch. Er begreift seinen Act als ein Handeln überhaupt, von welchem er zufolge seiner bisherigen Erfahrung schon einen Begriff hat; und als dieses bestimmte in sich zurückgehende Handeln, wie er es in sich anschaut: er greift es durch diesen charakteristischen Unterschied aus der Sphäre des Handelns überhaupt heraus." Es ist also in sich zu-

rückgehendes Handeln durch das Handeln überhaupt gesetzt. Das in sich zurückgehende Handeln aber ist Synthesis, das Bewusstsein von Etwas, das Handeln überhaupt aber absolute Thesis. Fichte sagt daher: „Was Handeln sei, lässt sich nur anschauen, nicht aus Begriffen entwickeln und durch Begriffe mittheilen; aber das in dieser Anschauung liegende wird begriffen durch den Gegensatz des blossen Seins. Handeln ist kein Sein und Sein ist kein Handeln; eine andere Bestimmung giebt es durch den blossen Begriff nicht; für das wahre Wesen muss man sich an die Anschauung wenden“ *).

Das Handeln überhaupt begründet das in sich zurückgehende Handeln: die Thesis begründet die Synthesis, die Ichheit das Individuum, das Selbstbewusstsein das Bewusstsein von Etwas. Was meint nun Fichte mit jenem Handeln? ist es uns früher schon vorgekommen? Wir wollen die Frage untersuchen. Das Handeln, von welchem Fichte hier redet, wurde von ihm bestimmt als ein Anschauen des Ich. „In diesem Acte nun“, sagt er, „der für den Philosophen, als solcher, willkührlich ist und in der Zeit; für das Ich aber, das er sich dadurch für seine folgenden Beobachtungen und Schlüsse construirt, nothwendig und ursprünglich: — in diesem Acte, sage ich, sieht der Philosoph sich selbst zu, er schaut sein Handeln unmittelbar an“ **). Das Anschauen des Handelns wird also vorgenommen um festen Boden für das Schliessen zu erhalten, das Handeln soll also den Syllogismus begründen. Dies that aber oben der abstracte Satz, da auf ihm das Gesetz des Syllogismus beruht. Somit erhellt, dass das Handeln hier nichts weiter bedeutet, als das Gesetz des Satzes, und da dies am reinsten im Satze der Identität gesetzt ist, dass das Handeln der Satz der Identität ist. Dieser begründet den Satz des Grundes, welcher hier als in sich zurückgekendes Handeln oder Bewusstsein von Etwas bestimmt ist.

---

*) Zweite Einleitung in die W. L. 1797. Werke. Th. 1. p. 458—461.

**) a. a. O. p. 461.

9. Somit haben wir bei Fichte den Gegensatz zwischen einem beobachteten Individuum, und einem beobachtenden Philosophen kennen gelernt, und die Auflösung desselben in einer Reduction des ersteren auf das letztere. Ausgangspunkt für die Untersuchung war das Individuum, welches als Bewusstsein von Etwas, als Subject, das sich auf sein Object bezieht, bestimmt war. An dies Individuum wurde die Forderung gestellt, sich selbst zu denken, d. h. das Subject vom Object abzulösen, oder das Ich anzuschauen. Diese Operation nahmen sowohl das beobachtete Individuum, als der beobachtende Philosoph vor. Nun aber trat ein Unterschied ein. Wenn der Philosoph dies Ich anschaute, so wurde es Ichheit, Subject-Object, Selbstbewusstsein. Ausserdem sollte aber durch jenen Act des Anschauens kein Bewusstsein, kein Selbstbewusstsein zu Stande kommen, sondern nur die Möglichkeit des Selbstbewusstseins. Bei wem letzteres der Fall sei, giebt Fichte hier nicht an, allein es wird sich bald zeigen, dass es der gemeine Mann ist. Die Scheidung tritt mit der Anschauung ein, wir haben daher zu untersuchen, wie diese eine solche Scheidung bewirkt?

Fichte ging vom Individuum aus, welches Bewusstsein hat, und suchte dies zu erklären; oben fasste er die Aufgabe auch so, dass die Vorstellung erklärt werden sollte, was ganz dasselbe ist; denn im Bewusstsein war das auf das Subject bezogene Object zu erklären, dies ist aber die Vorstellung. Fichte's Erklärung ist nun folgende: „Die Intelligenz, als solche, sieht sich selbst zu; und dieses sich selbst Sehen ist mit allem, was ihr zukommt, unmittelbar vereinigt, und in dieser unmittelbaren Vereinigung des Seins und des Sehens besteht die Natur der Intelligenz“ *). Oben war es das Individuum, welches das Ich anschaute; aus diesem angeschauten Ich wurde Ichheit oder Subject-Objectivität, wenn ein Philosoph das anschauende Individuum war; — hier ist es die Intelligenz, welche anschaut; diese ist schon Subject-Object, oder Einheit des Seins und des Sehens. — Diese schaut nun an, oder handelt, wie es oben hiess. „Die Intelligenz handelt, aber

*) Erste Einleitung in die W. L. 1797. Werke. Th. 1. p. 435.

sie kann vermöge ihres eigenen Wesens nur auf eine gewisse Weise handeln. Denkt man sich diese nothwendige Weise des Handelns abgesondert vom Handeln, so nennt man sie sehr passend die Gesetze des Handelns; also es giebt nothwendige Gesetze der Intelligenz." „Die Intelligenz ist aber der höchste Erklärungsgrund." „Die anzunehmenden Handelnsgesetze der Intelligenz machen, so gewiss sie in dem Einen Wesen der Intelligenz begründet sein sollen, ein System aus", denn „die Intelligenz giebt im Verlaufe ihres Handelns sich selbst ihre Gesetze" *). Die Intelligenz ist also Subject-Object, oder der Satz der Identität, welcher den Satz des Grundes und mit ihm den Syllogismus begründet.

Nun aber, sagt Fichte schon 1795: „Die Beschreibung: das Ich" (hier die Intelligenz) „ist, was schlechthin sich selbst setzt, was Subject und Object zugleich ist, thut es nicht: sie ist eine blosse Formel, die dem, der sie nicht durch innere, in sich selbst hervorgebrachte Anschauung belebt, eine leere, todte und unverständliche Redensart bleibt" **). Die Anschauung des lebendigen Individuums soll also das logische Schema beleben. Wie verhält sie sich also zu demselben? — „Die Anschauung ist die Unterlage des Begriffs, ist und bleibt das in ihm Begriffene. Wir können uns nichts absolut erdenken, oder durch Denken erschaffen: nur das unmittelbar Angeschaute können wir denken; ein Denken, dem keine Anschauung zu Grunde liegt, das kein in demselben ungetheilten Momente vorhandenes Anschauen befasst, ist ein leeres Denken; ist eigentlich gar kein Denken; höchstens mag es das Denken eines blossen Zeichens des Begriffs und, wenn dieses Zeichen, wie zu erwarten, ein Wort ist, ein gedankenloses Aussprechen dieses Wortes sein" ***). Die Anschauung muss also dem Denken vorhergehen und ihm Inhalt geben; sobald sie aber Inhalt des Denkens geworden ist, ist sie den logischen Gesetzen unterworfen.

10. Denken und Anschauen wird hier von Fichte streng unterschieden; allein er vereinigt beides wieder in einer soge-

*) a. a. O. p. 441.

**) Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der W. L. 1795. Werke. Th. 2. p. 442.

***) Zweite Einleitung in die W. L. 1797. Werke. Th. 1. p. 492.

nannten intellectuellen Anschauung. „Sie ist das unmittelbare Bewusstsein, dass ich handle, und was ich handle: sie ist das, wodurch ich etwas weiss, weil ich es thue. Dass es ein solches Vermögen der intellectuellen Anschauung gebe, lässt sich nicht durch Begriffe demonstriren, noch, was es sei, aus Begriffen entwickeln. Jeder muss es unmittelbar in sich finden, oder er wird es nie kennen lernen. Die Forderung, man solle es ihm durch Räsonnement nachweisen, ist noch um vieles wunderbarer, als die Forderung eines Blindgebornen sein würde, dass man ihm, ohne dass er zu sehen brauche, erklären müsse, was die Farben seien" *).

Fichte giebt uns hier zwar eine Erklärung der intellectuellen Anschauung, allein ihr Wesen ist uns doch noch nicht klar. — Sie ist zunächst intellectuell, nimmt also Theil an der Natur der Intelligenz, ist also ein logisches Denken nach dem Gesetze des Satzes und Syllogismus, das was oben das System des menschlichen Geistes hiess. Sie ist ferner Anschauung. Dass die Anschauung ihr eigenes Gesetz hat, davon weiss der Philosoph nichts, er versichert uns dagegen, die Anschauung sei mit der Intelligenz Eins; wir müssen uns daher seine intellectuelle Anschauung als ein Denken nach logischem Gesetze denken, welches gleichzeitig ein Anschauen nach demselben Gesetze ist. Sollte dies einem Empiriker bewiesen werden, so müsste nachgewiesen werden, dass die Gesetze des Denkens, welche der Sprachforscher in den geschichtlichen Sprachen kennen lernt, dieselben seien, als die Gesetze des Anschauens, welche der Optiker und Physiolog beobachtet. Dieser fordert Beweise für die Identificirung, und solche giebt es bekanntlich nicht. Dieser weiss überdies, dass die Energie jedes Sinnesnerven eine bestimmte ist, dass die Sinnesnerven einander nicht vertreten, dass man nicht gelegentlich mit Nase sehen und mit den Ohren schmecken kann, dass noch viel weniger das Denkorgan ein Sinnesorgan vertritt — alles dies muss der Empiriker vergessen, und blind dem Philosophen glauben, wenn dieser decretirt: Es giebt eine intellectuelle Anschauung.

*) a. a. O. p. 463.

Diese intellectuelle Anschauung macht aber gerade den Philosophen. „Dieses dem Philosophen angemuthete Anschauen seiner selbst im Vollziehen des Actes, wodurch ihm das Ich entsteht, nenne ich intellectuelle Anschauung“ *).

11. Von dieser intellectuellen Anschauung ist eine andere wesentlich verschieden, welche Fichte die „sinnliche Anschauung“ **) nennt. Die sinnliche Anschauung stammt her aus den abstracten Bestimmungen der W. L. von 1794, und zwar aus dem Satze des Grundes, welcher das Wesen des theoretischen Ich bestimmte: „Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich“ ***). „Das Ich ist hier setzend“ folglich „muss diese Handlung ein Anschauen sein. Das Ich betrachtet ein Nicht-Ich, und es kommt ihm hier weiter nichts zu, als das Betrachten. Es setzt sich in der Betrachtung, als solcher, völlig unabhängig vom Nicht-Ich; es betrachtet aus eigenem Antriebe ohne die geringste Nöthigung von aussen; es setzt durch eigene Thätigkeit, und mit dem Bewusstsein eigener Thätigkeit, ein Merkmal nach dem anderen in seinem Bewusstsein. Aber es setzt dieselben als Nachbildungen eines ausser ihm Vorhandenen. — In diesem ausser ihm Vorhandenen sollen nun die nachgebildeten Merkmale wirklich anzutreffen sein, und zwar nicht etwa, zufolge des Gesetztseins im Bewusstsein, sondern völlig unabhängig vom Ich, nach eigenen in den Dingen selbst begründeten Gesetzen. Das Nicht-Ish bringt nicht die Anschauung im Ich, das Ich bringt nicht die Beschaffenheit des Nicht-Ich hervor, sondern beide sollen völlig unabhängig von einander sein, und dennoch soll zwischen beiden die innigste Harmonie sein“ †). „Das Ich vergisst in dem Objecte seiner Thätigkeit sich selbst, und wir haben eine Thätigkeit, die lediglich als ein Leiden erscheint“ — „eine Anschauung, eine stumme, bewusstlose Contemplation, die sich im Gegenstande verliert. Das Angeschaute ist das Ich, inwiefern es empfindet. Das Anschauende gleichfalls das Ich, das aber über sein Anschauen

*) a. a. O. p. 463.

**) a. a. O. p. 464.

***) Grundriss des Eigenthümlichen der W. L. in Rücksicht auf das theoretische Vermögen. 1795. Werke. Th. 1. p. 331.

†) a. a. O. p. 342. 343.

nicht reflectirt, noch insofern es anschaut, darüber reflectiren kann“ *). Das Sichverlieren in der Anschauung eines Gegenstandes und das Nicht-Reflectiren ist charakteristische Eigenschaft der sinnlichen Anschauung, wie das logische Denken, die Reflexion, charakteristische Eigenschaft der intellectuellen Anschauung war.

12. Die intellectuelle und die sinnliche Anschauung sind hier einander entgegengesetzt, allein sie sind auch mit einander verbunden. „Die intellectuelle Anschauung kommt nie allein als ein vollständiger Act des Bewusstseins vor; wie denn auch die sinnliche Anschauung nicht allein vorkommt, noch das Bewusstsein vollendet, sondern beide müssen begriffen werden. Nicht aber allein dies, sondern die intellectuelle Anschauung ist auch stets mit einer sinnlichen verknüpft. Ich kann mich nicht handelnd finden, ohne ein Object zu finden, auf welches ich handle, in einer sinnlichen Anschauung, welche begriffen wird; ohne ein Bild von dem, was ich hervorbringen will, zu entwerfen, welches gleichfalls begriffen wird. Wie weiss ich denn nun, was ich hervorbringen will, und wie könnte ich dies wissen, ausser dass ich mir im Entwerfen des Zweckbegriffes, als einem Handeln, unmittelbar zusehe? — Nur dieser ganze Zustand in Vereinigung des angegebenen Mannigfaltigen vollendet das Bewusstsein. Nur der Begriffe, des vom Objecte, und des vom Zwecke, werde ich mir bewusst; nicht aber der beiden ihnen zum Grunde liegenden Anschauungen“ **). Fichte zeigt hier nicht nur, wie er sich die Vereinigung des logischen Denkens mit der intellectuellen Anschauung vorstellt, sondern auch, dass die sinnliche Anschauung damit verbunden ist. Soll uns nun in dieser Vereinigung nicht aller Unterschied zu Grunde gehen, so müssen wir genau den Punkt entdecken, wo sich die sinnliche Anschauung von der intellectuellen trennt.

13. Wir haben oben das Wesen der sinnlichen Anschauung kennen gelernt, und zwar als ein Ich, welches

*) a. a. O. p. 349.

**) Zweite Einleitung in die W. L. 1797. Werke. Th. 1. p. 464.

in dem Anschauen eines Nicht-Ich sich selbst vergessen hat. „Ein möglicher Beobachter findet hier vor: ein Ich, als Etwas, als wahrnehmbares und als Ich zu denkendes Wesen: ein Nicht-Ich, gleichfalls als Etwas, und: einen Berührungspunkt zwischen beiden. Dadurch allein aber entsteht in ihm noch keine Vorstellung von der Begrenztheit des Ich, wenn er nicht auf beide reflectirt. Er soll reflectiren, denn nur insofern ist er ein Beobachter, und sieht allen Handlungen, die aus dem Wesen des Ich nothwendig erfolgen müssen, zu". — Durch diese Handlungen kommt nämlich das Ich selbst auf den Punkt, auf welchem sich zu Anfang der Beobachter befand. „Es ist in demselben, innerhalb seines für den Beobachter gesetzten Wirkungskreises, und als Product des Ich selbst vorhanden ein Ich, als ein Wahrnehmbares (weil es begrenzt ist), ein Nicht-Ich, und ein Berührungspunkt zwischen beiden. Das Ich darf nur reflectiren, um gerade das zu finden, was vorher nur der Zuschauer finden konnte." — „In dem Ich ist die Tendenz überhaupt zu reflectiren"; aber „es muss nicht reflectiren, denn dasjenige, wodurch es für die Reflexion bedingt ist, ist nicht unbedingt ein Nicht-Ich, sondern es lässt sich auch ansehen, als enthalten im Ich." — „Wenn aber das, was wir in das Ich gesetzt haben, nur wirklich im Ich vorhanden ist, so muss dasselbe reflectiren. Wir postuliren demnach diese Reflexion, und haben das Recht, sie zu postuliren." „Die geforderte Reflexion geschieht mit absoluter Spontaneität: das Ich reflectirt schlechthin, weil es reflectirt. Nicht nur die Tendenz zur Reflexion, sondern die Handlung der Reflexion selbst ist im Ich begründet; sie ist zwar bedingt durch etwas ausser dem Ich, durch den geschehenen Eindruck; aber sie ist dadurch nicht necessitirt" *).

Aus dieser Entwicklung erhellt, dass die sinnliche Anschauung da aufhört, wo die Reflexion eintritt. Die Reflexion soll die Synthesis des Ich und Nicht-Ich setzen, d. h. ihre nothwendige Beziehung; dasselbe, was im Satze des Grun-

*) Grundriss des Eigenthümlichen der W. L. in Rücksicht auf das theoretische Vermögen. 1795. Werke. Th. 1. p. 365—367.

des postulirt wurde. Wie nun in Fichte's Satz des Grundes die Beziehung postulirt wurde, so ist hier die Reflexion Postulat an das sinnlich anschauende Ich. Wie der Satz des Grundes durchaus nothwendig war, um Fichte's philosophisches System zu construiren, so muss auch die Reflexion bei dem sinnlich anschauenden Ich nothwendig eintreten, wenn daraus ein Philosoph werden soll, denn nur dann verwandelt sich seine sinnliche Anschauung in die intellectuelle Anschauung. — Dies fordert das System; — allein bei seinem Bemühen, die Wissenschaftslehre Anderen klar zu machen, scheint Fichte doch bedenklich geworden zu sein, die Reflexion bei Jedermann vorauszusetzen. Er sagt: „Dass es ein Vermögen der intellectuellen Anschauung gebe, lässt sich nicht durch Begriffe demonstriren, noch, was es sei aus Begriffen entwickeln." „Wohl aber lässt sich Jedem in seiner von ihm selbst zugestandenen Erfahrung nachweisen, dass die intellectuelle Anschauung in jedem Momente seines Bewusstseins vorkomme. Ich kann keinen Schritt thun, weder Hand noch Fuss bewegen ohne die intellectuelle Anschauung meines Selbstbewusstseins in diesen Handlungen; nur durch diese Anschauung weiss ich, dass ich es thue, nur durch diese unterscheide ich mein Handeln und in demselben mich, von dem vorgefundenen Objecte des Handelns. Jeder, der sich eine Thätigkeit zuschreibt, beruft sich auf diese Anschauung. In ihr ist die Quelle des Lebens, und ohne sie ist der Tod" *). Fichte setzt hier also, dass nicht Jedermann a priori intellectuell anschaut, oder reflectirt, sondern nur dass er die Fähigkeit dazu hat, und dass diese Fähigkeit in Wirksamkeit tritt, sobald er einen Lehrmeister findet, der sie in Thätigkeit setzt.

14. Wir haben den Punkt gefunden, wo sich die sinnliche Anschauung von der intellectuellen trennt, und zugleich erfahren, dass zu den Anschauungen Individuen gehören. Wir sind daher jetzt im Stande den Unterschied anzugeben, welcher zwischen dem Philosophen und dem gemeinen Mann, dem Selbstbewusstsein und dem gemeinen Bewusstsein, dem philo-

*) Zweite Einleitung in die W. L. 1797. Werke. Th. 1. p. 463.

sophischen und dem empirischen Ich stattfindet, sowie ihr Verhältniss zu einander.

„Das endliche Vernunftwesen hat nichts ausser der Erfahrung; diese ist es, die den ganzen Stoff seines Denkens enthält. Der Philosoph steht nothwendig unter den gleichen Bedingungen; es scheint sonach unbegreiflich, wie er sich über die Erfahrung erheben könne.

Aber er kann abstrahiren, das heisst: das in der Erfahrung verbundene durch Freiheit des Denkens trennen. In der Erfahrung ist das Ding, dasjenige, welches unabhängig von unserer Freiheit bestimmt sein, und wonach unsere Erkenntniss sich richten soll, und die Intelligenz, welche erkennen soll, unzertrennlich verbunden. Der Philosoph kann von einem von beiden abstrahiren, und er hat dann von der Erfahrung abstrahirt und über dieselbe sich erhoben“ *). Abstraction ist mit Reflexion verbunden; diese aber war der Punkt, bei welchem die sinnliche Anschauung aufhörte, und die intellectuelle Anschauung eintrat. Demnach erhellt, dass Abstraction und Reflexion, sowie die intellectuelle Anschauung die charakteristischen Eigenschaften des Philosophen sind. Dem gemeinen Mann hingegen kommt die sinnliche Anschauung der Erfahrung zu.

Beide stehen einander aber schroff entgegen. „Das unmittelbare Selbstbewusstheit“ (die Ichheit) „dringt sich nicht auf, und kommt nicht von selbst; man muss wirklich frei handeln, und dann vom Objecte abstrahiren, und lediglich auf sich selbst merken. Niemand kann genöthigt werden, dieses zu thun, und wenn er es auch vorgiebt, kann man immer nicht wissen, ob er richtig und, wie gefordert werde, dabei verfahre. Mit einem Worte, dieses Bewusstsein kann keinem nachgewiesen werden; jeder muss es durch Freiheit in sich selbst hervorbringen“ **).

Noch schärfer: „Das reine Ich liegt allem Denken“ (der endlichen Vernunftwesen) „zu Grunde, und kommt in allem ihrem Denken vor, indem alles Denken nur dadurch zu Stande

---

*) Erste Einleitung in die W. L. 1797. Werke. Th. 1. p. 425.

**) a. a. O. p. 429.

gebracht wird. So weit geht alles mechanisch. Aber die Nothwendigkeit einzusehen, dieses Denken wieder zu denken, liegt nicht im Mechanismus; dazu bedarf es der Erhebung durch Freiheit zu einer ganz anderen Sphäre, in deren Besitz wir nicht unmittelbar durch unser Dasein versetzt werden. Wenn dieses Vermögen der Freiheit" (zu reflectiren, den Satz des Grundes zu postuliren) „nicht schon da ist, und geübt ist, kann die W. L. nichts mit dem Menschen anfangen. Dieses Vermögen allein giebt die Prämissen, auf welche weiter aufgebaut wird" *). „Zum Philosophen muss man geboren sein, dazu erzogen werden, und sich selbst dazu erziehen: aber man kann durch keine menschliche Kunst dazu gemacht werden" **).

Wer daher „fordert: eine Philosophie soll allgemeingeltend sein, fordert das Unmögliche. Wer sind denn die Alle, für welche sie gelten soll? Alles, was menschliches Angesicht trägt, doch wohl nicht; denn dann müsste sie auch für den gemeinen Mann, dem das Denken nie Zweck, sondern immer nur Mittel für seine nächsten Verrichtungen, und selbst für unmündige Kinder gelten? ***) Hier trennt Fichte das Bewusstsein des Philosophen vollkommen von dem des gemeinen Mannes.

15. Den formellen Unterschied zwischen dem gemeinen und dem philosophischen Bewusstsein haben wir kennen gelernt, er wird durch die zu der sinnlichen Anschauung hinzukommende Reflexion begründet. Wir haben jetzt noch die Differenz anzugeben, welche sich am Inhalte zeigt. „Für den gewöhnlichen Menschen, und auf dem Gesichtspunkt des gemeinen Bewusstseins, giebt es nur Objecte, und keine Begriffe: der Begriff verschwindet im Objecte und fällt mit ihm zusammen. Das philosophische Genie, d. h. das Talent, in und während des Handelns selbst, nicht nur das, was in ihm entsteht, sondern das Handeln, als solches, zu finden, diese ganz entgegengesetzten Richtungen in einer Auffassung

---

*) Zweite Einleitung in die W. L. 1797. Werke. Th. 1. p. 506.

**) Erste Einleitung in die W. L. Werke. Th. 1. p. 435.

***) Zweite Einleitung in die W. L. Werke. Th. 1. p. 511.

zu vereinigen, und so seinen eigenen Geist auf der That zu ergreifen, entdeckte zuerst beim Objecte den Begriff; und der Umfang des Bewusstseins erhielt ein neues Gebiet" *). — „Der transcendentale Philosoph muss annehmen, dass alles, was sei, nur für ein Ich, und was für ein Ich sein soll, nur durch das Ich sein könne. Der gemeine Menschenverstand giebt im Gegentheil beiden eine unabhängige Existenz, und behauptet, dass die Welt immer sein würde, wenn auch er nicht wäre. Der letztere hat nicht Rücksicht auf die Behauptung des ersteren zu nehmen, und kann es nicht, denn er steht auf einem niederen Gesichtspunkte; der erstere aber muss auf den letzteren allerdings sehen, und seine Behauptung ist so lange unbestimmt, und eben darum zum Theil unrichtig, bis er gezeigt hat, wie gerade nur aus seiner Behauptung das letztere nothwendig folge, und nur durch ihre Voraussetzung sich erklären lasse. Die Philosophie muss unsere Ueberzeugung von dem Dasein einer Welt ausser uns deduciren" **). „Entweder erblickt man die Sinnenwelt aus dem Standpunkte des gemeinen Bewusstseins, den man auch den der Naturwissenschaft nennen kann, oder vom transcendentalen Gesichtspunkte aus. Im ersten Falle ist die Vernunft genöthigt, bei dem Sein der Welt, als einem Absoluten, stehen zu bleiben; die Welt ist, schlechthin weil sie ist, und sie ist so, schlechthin weil sie so ist. Auf diesem Standpunkte wird von einem absoluten Sein ausgegangen, und dieses absolute Sein ist eben die Welt; beide Begriffe sind identisch. Die Welt wird ein sich selbst begründendes, in sich selbst vollendetes, und eben darum ein organisirtes und organisirendes Ganzes, das den Grund aller in ihm vorkommenden Phänomene in sich selbst und in seinen immanenten Gesetzen enthält." „Erblickt man die Sinnenwelt vom transcendentalen Gesichtspunkte aus, so ist keine für sich bestehende Welt: in allem, was wir erblicken, erblicken wir bloss den Wiederschein unserer eigenen inneren Thätigkeit. Aber was nicht ist, nach dessen Grunde kann nicht gefragt werden; es kann

*) Grundlage des Naturrechts nach Principien der W. L. 1796. Werke. Th. 3. p. 5.
**) a. a. O. p. 24.

nichts ausser ihm angenommen werden, um dasselbe zu erklären" *). — Der gemeine Mann glaubt also an eine Sinnenwelt, der Philosoph hingegen glaubt nicht an dieselbe, sondern an die Absolutheit der Phrase.

16. Trotz dieses Gegensatzes treten beide zu einander in Beziehung. „Der Idealismus geht aus von einem einzigen Grundgesetze der Vernunft, welches er im Bewusstsein unmittelbar nachweist. Er verfährt dabei folgendermassen: Er fordert den Zuhörer oder Leser auf, mit Freiheit einen bestimmten Begriff zu denken; werde er dies, so werde er finden, dass er genöthigt sei, auf eine gewisse Weise zu verfahren. Es ist hier zweierlei zu unterscheiden: der geforderte Denk-Act; dieser wird durch Freiheit vollzogen, und wer ihn nicht mit vollzieht, sieht nichts von dem, was die W. L. aufzeigt: — und die nothwendige Weise, wie er zu vollziehen ist; diese ist in der Natur der Intelligenz gegründet, und hängt nicht ab von der Willkühr; sie ist etwas Nothwendiges, das aber nur in und bei einer freien Handlung vorkommt; etwas Gefundenes, dessen Finden aber durch Freiheit bedingt ist.

Insoweit weiset der Idealismus im unmittelbaren Bewusstsein nach, was er behauptet. Blosse Voraussetzung aber ist, dass jenes Nothwendige Grundgesetz der ganzen Vernunft sei, dass aus ihm das ganze System unserer nothwendigen Vorstellungen, nicht nur von einer Welt, wie ihre Objecte durch subsumirende und reflectirende Urtheilskraft bestimmt werden, sondern auch von uns selbst, als freien und praktischen Wesen unter Gesetzen, sich ableiten lassen. Diese Voraussetzung hat er zu erweisen durch die wirkliche Ableitung, und darin eben besteht sein eigentliches Geschäft.

Hierbei verfährt er auf folgende Weise: Er zeigt, dass das zuerst als Grundsatz aufgestellte und unmittelbar im Bewusstsein nachgewiesene nicht möglich ist, ohne dass zugleich noch etwas anderes geschehe, und dieses andere nicht, ohne dass zugleich etwas drittes geschehe; so lange, bis die Bedingungen des zuerst aufgewiesenen vollständig erschöpft, und

---

*) Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltordnung. 1798. Werke. Th. 5. p. 179. 180.

dasselbe, seiner Möglichkeit nach, völlig begreiflich ist. Sein Gang ist ein ununterbrochenes Fortschreiten vom Bedingten zur Bedingung. Die Bedingung wird wieder ein Bedingtes, und es ist ihre Bedingung aufzusuchen" *).

Hieraus erhellt, dass der Philosoph ein gemeines Bewusstsein vorfindet, von diesem ausgeht, und durch seine Reflexion ein philosophisches Bewusstsein erzeugt. „Der Philosoph findet die intellectuelle Anschauung als Factum des Bewusstseins nicht unmittelbar, als isolirtes Factum seines Bewusstseins, sondern, indem er unterscheidet, was in dem gemeinen Bewusstsein vereinigt vorkommt, und das Ganze in seine Bestandtheile auflöst" **). Nichtsdestoweniger soll das vom Philosophen, durch die Kraft seiner Syllogismen, bereitete Präparat der Grund des gemeinen Bewusstseins sein.

17. Der Gegensatz des gemeinen und des philosophischen Bewusstseins, oder des empirischen und des philosophischen Ich ist jetzt bestimmt; wir haben daher nur noch die Veränderungen anzugeben, welche dadurch am Principe der Fichte'schen Philosophie bewirkt worden sind.

Eine Veränderung ist dadurch veranlasst worden, dass Fichte statt der reinen Abstracta, Ich, Nicht-Ich u. s. f., inhaltsvollere Begriffe setzt, welche von seinen philosophischen Vorgängern hergenommen sind. Vor allen anderen ist es der Begriff der Anschauung, welcher hier wirkt. Er gehört dem theoretischen Ich an, und bezeichnet den Satz des Grundes als eine Einheit. Das Wort Anschauung ruft im Individuum das Bewusstsein seiner lebendigen Individualität hervor, welche anschaut. Als Fichte die Anschauung theilte, in eine sinnliche und eine intellectuelle, fiel jede einem besonderen Individuum zu, jene dem gemeinen Mann, diese dem Philosophen. Mit der Zutheilung der intellectuellen Anschauung an den Philosophen wurde aber zugleich der Inhalt derselben, die Ichheit, oder das absolute Ich in das Bewusstsein des Philosophen verlegt. In der W. L. von 1794 lag das absolute Ich ganz ausserhalb des Individuums in einem absoluten Jenseits;

*) Erste Einleitung in die W. L. 1797. Werke. Th. 1. p. 445. 446.

**) Zweite Einleitung in die W. L. 1797. Werke. Th. 1. p. 465.

jetzt ist es von da herunter geholt und in das Bewusstsein des Philosophen verlegt worden. Diese Veränderung ist auf der Seite des Philosophen eingetreten. — Der Gegensatz des empirischen und des philosophischen Ich selbst ist aber durch eine geschichtliche Erfahrung, welche Fichte machte, in sein System eingedrungen. Bei seinen Bestrebungen nämlich, Anderen sein System klar zu machen, bemerkte er, dass nicht Jedermann die von ihm als absolut aufgestellten drei Grundsätze setzte: Er setzte sie, Andere setzten sie nicht. Er bemerkte also einen Unterschied zwischen sich, dem Transcendentalphilosophen, und den Anderen, welchen er im Gegensatze gegen sein eigenes Ich ein empirisches Ich zuschrieb. Diese von Fichte empirisch beobachtete Differenz musste im Princip begründet sein, denn das gilt ihm als absolut; er konnte daher den Grund derselben nur nach dem Satze verlegen, welcher unter den sein Princip begründenden der erste ist, nach dem Satze des Grundes, d. h. ins theoretische Ich. Daher nimmt er Individuen an, welche den Satz des Grundes, und die dadurch bedingten Sätze des Widerspruchs und der Identität setzen, und solche, welche ihn nicht setzen. Die Annahme von Individuen, welche den Satz des Grundes nicht nothwendig setzen, ist aber durchaus gegen die Bestimmungen der W. L. von 1794, denn nach diesen muss ihn Jeder setzen. Allein die von Fichte gemachte Erfahrung, dass es solche Individuen giebt, ist mit den Grundbestimmungen von 1794 vermittelt und hat sie modificirt.

18. Durch das Herausarbeiten des Gegensatzes zwischen einem empirischen Ich und einem philosophischen Ich ist das Verhältniss der Elemente des Princips der Fichte'schen Philosophie verändert worden. Im Jahre 1794 unterscheidet Fichte ein theoretisches, ein praktisches und ein absolutes Ich. Diese drei Iche stehen in dem logischen Verhältniss zu einander, in welchem der Satz des Grundes, der des Widerspruchs und der der Identität zu einander stehen, d. h. das Eine begründet das Andere. Durch Herausarbeitung des Gegensatzes zwischen einem empirischen und einem philosophischen Ich ist der Gegensatz ein rein theoretischer geworden, ein Gegensatz des Erkennens. Fichte

hat nur zwei Iche, und diese unterscheiden sich durch die Art ihres Erkennens. Diese beiden Iche stehen in Beziehung zu einander. Gemeinsam ist beiden die Anschauung, und aus dieser Gemeinsamkeit entsteht das Bestreben, den Gegensatz, dass das eine Ich sinnlich, das andere intellectuell anschaut, aufzuheben. Allein durch Aufhebung dieses Gegensatzes wird nur ein theoretischer Unterschied überwunden, die Differenz des Erkennens geht in der erzeugten Gleichheit des Erkennens unter; die Differenz des Erkennens löst sich nicht in einem Dritten auf, aus welchem sie wieder hervorgehen könnte. Es zeigt sich hieran eine tiefe Erschütterung des Princips, denn ein wesentliches Element desselben, das praktische Ich, ist ganz herausgefallen. Aus dem absoluten Ich von 1794 ist das philosophische Ich, aus dem theoretischen Ich von 1794 ist das empirische Ich geworden. — Wo ist nun das praktische Ich geblieben? Es ist zurückgedrängt, und dadurch ist das Verhältniss der Elemente des Princips erschüttert worden.

Soll nun das Princip der Fichte'schen Philosophie nicht gänzlich zerstört werden, so muss das praktische Ich so in den Gegensatz des empirischen und des philosophischen Ich wieder eingefügt werden, dass dasselbe Verhältniss zwischen dem empirischen, praktischen und philosophischen Ich wieder entsteht, welches 1794 zwischen dem theoretischen, praktischen und absoluten Ich bestand. Dieses Verhältniss wieder herzustellen ist zunächst das Bestreben Fichte's. Ist es aber wiederhergestellt, so ist das Princip von 1794 auch gänzlich verändert, denn die Veränderungen, welche dasselbe durch die Herausarbeitung des Gegensatzes zwischen einem empirischen und einem philosophischen Ich erfahren hatte, sind auch in das praktische Ich gedrungen, das Princip ist verändert worden.

b, Die Genesis des absoluten Wissens.

Fichte hat, bei der Bestimmung des Gegensatzes des empirischen und des philosophischen Ich, das praktische Ich bei Seite liegen lassen; sollte nun nicht das philosophische Princip zerstört werden, so musste dies Missverhältniss wieder aufge-

hoben werden. Bei Fichte's unerschütterlichem Glauben an die Absolutheit der Philosophie musste in ihm das Bestreben entstehen, dasselbe aufzuheben; allein die Aufhebung selbst hat er nur unter dem Einfluss äusserer Lebenserfahrungen, welche auf seine Individualität einwirkten, zu Stande gebracht. Um jenes Missverhältniss auszugleichen, musste das praktische Ich in den Gegensatz des empirischen und des philosophischen Ich so hineingearbeitet werden, dass es als drittes Glied den Gegensatz auflöste, ohne dass er unterging. Diese Vermittlung bringt Fichte 1800 zu Stande, in der „Bestimmung des Menschen", welches Werk, wie sich später zeigen wird, nicht allein aus seinem philosophischen Systeme zu erklären ist, sondern auch durch die Lebenserfahrungen, welche er inzwischen gesammelt hatte, bedingt ist. Im Jahre 1798 wurde Fichte des Atheismus bezüchtigt, er wurde genöthigt als Mann von Charakter in ganz concreten Lebensverhältnissen praktisch zu handeln, seine ganze Denkweise erfuhr den beseelenden Hauch der lebendigen Wirklichkeit; unter solchen Einflüssen gelang es ihm, jene Vermittlung zu Stande zu bringen.

Schon 1797, wo Fichte den Gegensatz des empirischen und des philosophischen Ich entwickelte, war der Keim zur Ausgleichung desselben von ihm erkannt worden. Er sagt: „Der transcendentale Idealismus weiss den Glauben an die Realität der intellectuellen Anschauung noch durch etwas Höheres zu bewähren, und das Interesse selbst, auf welches er sich gründet, in der Vernunft nachzuweisen. Dies geschieht durch Aufweisung des Sittengesetzes in uns, in welchem das Ich als etwas über alle ursprüngliche Modification durch dasselbe, Erhabenes vorgestellt, in welchem ihm ein absolutes, nur in ihm und schlechthin begründetes Handeln angemuthet, und es sonach als ein absolut Thätiges charakterisirt wird. In dem Bewusstsein dieses Gesetzes, welches doch wohl ohne Zweifel nicht ein aus etwas anderem gezogenes, sondern ein unmittelbares Bewusstsein ist, ist die Anschauung der Selbstthätigkeit und Freiheit begründet." Von dem Standpunkte der so begründeten intellectuellen Anschauung „kann ich nicht weiter getrieben werden; meine Philosophie wird hier ganz unabhängig von aller Willkühr und ein Product der eisernen Nothwen-

digkeit, inwiefern Nothwendigkeit für die freie Vernunft stattfindet; d. h. Product der praktischen Nothwendigkeit. Ich kann von diesem Standpunkte aus nicht weiter gehen, weil ich nicht weiter gehen darf." „Der Begriff des Handelns, der nur durch diese intellectuelle Anschauung des selbstthätigen Ich möglich wird, ist der einzige, der beide Welten, die für uns da sind, vereinigt, die sinnliche und die intelligible" *). Hier wird die intellectuelle Anschauung, welche dem Philosophen zukam, auf das Sittengesetz, oder auf das praktische Ich zurückgeführt, welches wieder die sinnliche Anschauung des gemeinen Mannes begründet. Es wird also das praktische Ich schon zur Vermittlung des empirischen und philosophischen Ich bestimmt, und diese Bestimmung in dem „Versuch einer neuen Darstellung der W. L." **) etwas weitläuftiger, jedoch nur „beiläufig" ***) erörtert.

α. Das empirische Ich.

1. Wie früher das theoretische Ich für Fichte'n der Ausgangspunkt seiner Deductionen war, so ist es jetzt das empirische Ich. Er beginnt daher mit einer rein empirischen Bestimmung:

„Ich ergreife die forteilende Natur in ihrem Fluge, und halte sie einen Augenblick an, fasse den gegenwärtigen Moment fest ins Auge und denke nach über ihn! — über diese Natur, an welcher bisher meine Denkkraft entwickelt und für die Schlüsse, die auf ihrem Gebiete gelten, gebildet wurde.

Ich bin von Gegenständen umgeben, die ich als für sich bestehende, und gegenseitig von einander geschiedene Ganze anzusehen mich genöthigt fühle; ich erblicke Pflanzen, Bäume, Thiere. Ich schreibe jedem Einzelnen Eigenschaften und Merkmale zu, woran ich sie von einander unterscheide; dieser Pflanze eine solche Form, der anderen eine andere" †). Das Ich, von dem hier die Rede ist, ist das empirische Ich. Diesem lässt der Philosoph seinen Unterricht zu Theil werden.

*) Zweite Einleitung in die W. L. 1797. Werke. Th. 1. p. 466. 467.

**) 1797. Werke. Th. 1. p. 531—534.

***) a. a. O. p. 531.

†) Die Bestimmung des Menschen. 1800. Werke. Th. 2. p. 171.

Dass empirische Ich „nimmt an, dass Gegenstände ausser ihm vorhanden sind.“ „Es nimmt wahr vermittelst des Sehens, Fühlens und seiner übrigen äusseren Sinne“; „es sind daher wahrnehmbare Gegenstände für dasselbe zufolge einer Bestimmung seiner äusseren Sinne.“ „Dass ich sehe und fühle, und was ich sehe und fühle, weiss ich unmittelbar und schlechthin“; ich habe also ein unmittelbares Bewusstsein meines Sehens und Fühlens“, „bin das Sehende im Sehen, das Fühlende im Fühlen; und indem ich mir des Sehens bewusst bin, bin ich mir einer Bestimmung oder Modification meiner selbst bewusst.“ Hieraus folgt: „dass ich in aller Wahrnehmung nur meinen eigenen Zustand wahrnehme“; „dass Gegenstände sind, weiss ich nur dadurch, dass ich sie sehe, fühle“ *).

2. Das empirische Ich „sieht, fühlt, hört die Dinge. Aber wie, d. h. mit welchen Eigenschaften sieht oder hört es dieselben?“ Der Philosoph antwortet: „durch die unmittelbare Empfindung.“ „Was Sache der Empfindung ist, lässt sich nur empfinden, nicht denken, sie ist schlechthin unmittelbar“ **). — „Die Gegenstände unterscheide ich erst dadurch, dass ich meine eigenen Zustände unterscheide“; letztere aber „sind unterschieden, wie mein Selbstgefühl in den Empfindungen verschieden ist.“ „Ich empfinde aber nur mich selbst,“ und „unterscheide meine Gefühle unmittelbar.“

„Ausser den Eigenschaften, die ich durch die unmittelbare Empfindung erhalte, ist noch das Ding, welches dieselben an sich hat, der Träger der Eigenschaften“ ***). Ueber das Ding lässt der Philosoph sich also vernehmen: „Die Eigenschaft ist in dir, als deine Affection, die man als mathematischen Punkt bilden müsste“ †); nun „ist es mein beständiges Verfahren zu verbreiten, was in der Empfindung nur ein Punkt ist“; „ich dehne den Punkt zur Linie, die Linie zur Fläche“ ††), und diese zum „mathematischen Körper aus. — Ausserdem nehme ich „noch

*) a. a. O. p. 200. 201.

**) a. a. O. p. 202. 203.

***) a. a. O. p. 203. 204.

†) a. a. O. p. 205.

††) a. a. O. p. 208.

ein daseiendes Inwendiges des Körpers hinter der Oberfläche an", „ich denke etwas der Oberfläche Aehnliches, als ein Empfindbares" *). Da ich also das Inwendige der Dinge, das Empfindbare denke, die Eigenschaften in der Empfindung habe, so „denke ich zu einer Empfindung, die ich wirklich habe, eine andere hinzu, die ich nicht gehabt habe." „An dem Gegenstande bleibt also nichts, als das Empfindbare übrig; dieses Empfindbare aber verbreite ich durch einen zusammenhängenden ins Unendliche theilbaren Raum, und der wahre Träger des Dinges ist der Raum, den es einnimmt" **).

3. „Ich bin afficirt, dies weiss ich schlechthin; diese meine Affection muss einen Grund haben: in mir liegt dieser Grund nicht, sonach ausser mir. So schliesse ich schnell, und mir unbewusst; und setze, vermittelst des Satzes vom Grunde, das Ding oder den Gegenstand." „Aus der Art der Affection erhalte ich die Bestimmung des Gegenstandes" ***). — Nachdem der Philosoph dem empirischen Ich zu dieser Einsicht verholfen hat, erhebt er die Frage: „Wodurch weisst du von der Affection deiner selbst?" und antwortet: „durch ein besonderes Organ, das Bewusstsein." „Mit diesem Organ fasse ich meine Affection", „unterscheide schlechthin, weil ich es unterscheide, grün, süss, roth, bitter, Violinenschall" †). Daraus folgt dann für das empirische Ich: „Du hast der Strenge nach kein Bewusstsein der Dinge, sondern nur ein (durch das Herausgehen aus deinem wirklichen Bewusstsein, vermittelst des Satzes vom Grunde erzeugtes) Bewusstsein von einem (seinsollenden und an sich nothwendigen, wenngleich dir nicht zukommenden) Bewusstsein der Dinge, und wirst jetzt einsehen, dass du deiner Voraussetzung nach allerdings zu einem Wissen, das du hast, ein anderes hinzufügst, dass du nicht hast. — Nennen wir von nun an dieses zweite, zufolge eines anderen angenommene Wissen ein vermitteltes, und das erste das unmittelbare Wissen."

„Das erste Bewusstsein findest du fertig, so wie du dich selbst findest, und du findest dich nicht ohne dasselbe; das

---

*) a. a. O. p. 208. 209.

**) a. a. O. p. 210.

***) a. a. O. p. 213.

†) a. a. O. p. 215.

zweite erzeugst du erst zufolge des ersten. Nur nicht in der Zeit nach dem ersten," sondern „wenn du über jenes ungetheilte Bewusstsein deiner selbst und des Dinges nachdenkst, beide unterscheidest, und nach ihrem Zusammenhange fragst, so findest du dass das letztere durch das erstere bedingt sei" *).

„Das unmittelbare Bewusstsein ist zusammengesetzt aus zwei Bestandtheilen, dem Bewusstsein meines Leidens, der Empfindung; und dem meines Thuns, in Erzeugung eines Gegenstandes nach dem Satze des Grundes; welches letztere an die erstere sich unmittelbar anschliesst." „Ich werde mir meines Thuns unmittelbar bewusst, nur nicht als eines solchen, sondern es schwebt mir vor, als ein gegebenes. Hinterher durch freie Reflexion kann ich mir desselben auch als eines Thuns bewusst werden." „Das Bewusstsein des Gegenstandes ist nur ein nicht dafür erkanntes Bewusstsein meiner Erzeugung einer Vorstellung vom Gegenstande. Und diese Erzeugung weiss ich schlechthin dadurch, dass ich es selbst bin, der da erzeugt. Und so ist alles Bewusstsein nur ein unmittelbares, ein Bewusstsein meiner selbst" **):

„Ich bin Ich, Ich selbst."

Aber „was bedeutet das, wenn du sagst: Ich: was liegt in diesem Begriffe, und wie bringst du ihn zu Stande? Ich kann mich hierüber nur durch Entgegensetzung deutlich machen. — Das Ding soll etwas sein ausser mir. Ich bin das Wissende selbst, Eins mit dem Wissenden. Es entsteht über das Bewusstsein des ersteren die Frage: wie kommt das Ding hinein in mich? Welches ist das Band zwischen dem Subjecte, mir, und dem Objecte meines Wissens, dem Dinge? — Diese Frage findet in Absicht meiner nicht statt. Ich habe das Wissen in mir selbst, denn ich bin Intelligenz. Was ich bin, davon weiss ich, weil ich es bin, und wovon ich unmittelbar dadurch weiss, dass ich überhaupt nur bin, das bin ich, weil ich unmittelbar davon weiss. Es bedarf hier keines Bandes zwischen Subject und Object, mein eigenes Wesen ist dieses Band. Ich bin Subject und Object: und diese Subject-Objec-

*) a. a. O. p. 216. **) a. a. O. p. 221.

tivität, dieses Zurückkehren des Wissens in sich selbst ist es, die ich durch den Begriff Ich bezeichne, wenn ich dabei überhaupt etwas bestimmtes denke."

4. Das empirische Ich „kann indess diese Identität des Subjects und Objects nicht fassen; es ist Bedingung seines Bewusstseins, dass das Bewusstseiende und das Bewusste als zweierlei erscheine." „Wie ich mich finde, finde ich mich als Subject und Object, welche beide aber unmittelbar verbunden sind"*). „Diese Getrenntheit ist mein ursprüngliches Sein"**).

Das so bestimmte empirische Ich lässt sich aber, nachdem es die Unterweisung des Philosophen vernommen hat, also vernehmen: „Mein geistiges Vermögen erscheint mir als ein Linienziehen", und zwar „erscheint es mir schlechthin so." „Ein bestimmtes Denken macht einen Punkt in dieser Linie." „Mein angestammtes Wissen erscheint mir daher als ein solches, in welchem man nach allen Richtungen hin Linien ziehen und Punkte machen kann: also als — Raum." „Man hat dieses Bewusstsein sehr passend Anschauung genannt", denn „es ist ein thätiges Hinschauen dessen, was ich anschaue; ein Herausschauen meiner selbst aus mir selbst: Heraustragen meiner selbst aus mir selbst durch die einige Weise des Handelns, die mir zukommt, durch das Schauen. Ich bin ein lebendiges Sehen. Ich sehe — Bewusstsein — sehe mein Sehen — Bewusstes"***).

Jetzt erst vermag das empirische Ich „das unmittelbare Bewusstsein seines Empfindens näher zu bestimmen. Die Empfindung ist selbst ein unmittelbares Bewusstsein; ich empfinde mein Empfinden. Dadurch entsteht mir nun keinesweges irgend eine Erkenntniss eines Seins, sondern nur das Gefühl meines eigenen Zustandes. Aber ich bin ursprünglich nicht bloss empfindend, sondern auch anschauend; denn ich bin nicht bloss ein praktisches Wesen, sondern auch Intelligenz. Ich schaue mein Empfinden auch an; und so entsteht mir aus mir selbst und meinem Wesen die Erkenntniss eines Seins. Die Empfindung verwandelt sich in ein Empfindbares;

---

*) a. a. O. p. 225.

**) a. a. O. p. 226.

***) a. a. O. p. 228.

meine Affection, Roth, Glatt und dergleichen, in ein Rothes, Glattes u. s. w. ausser mir: welches — und dessen Empfindung ich im Raume anschaue, weil mein Anschauen selbst der Raum ist" *). Hier erhellt, dass Fichte die Empfindung in das praktische, die Anschauung in das theoretische Ich verlegt; da nun Anschauung und Empfindung zum empirischen Ich gehören, so erhellt, dass Fichte hier das empirische Ich nicht mehr als das theoretische Ich, wie 1794, sondern als das praktische plus dem theoretischen Ich fasst.

5. Fasst das empirische Ich nun die ihm bis jetzt gewordene Belehrung zusammen, so hat es erkannt: „Ursprünglich vergesse ich mich selbst gänzlich, und verliere mich in der Anschauung; werde mir meines Zustandes garnicht, sondern nur eines Seins ausser mir bewusst." Allein „das Bewusstsein eines Seins ausser mir wird von dem nur nicht bemerkten Bewusstsein meiner selbst begleitet" **). „Ich bin schlechthin, weil ich bin, meiner selbst mir bewusst, und zwar theils als eines praktischen Wesens, theils als einer Intelligenz. Das erste Bewusstsein ist Empfindung, das zweite die Anschauung, der unbegrenzte Raum.

Unbegrenztes kann ich nicht fassen, denn ich bin endlich. Ich begrenze daher durch Denken einen gewissen Raum im allgemeinen Raume, und setze den ersten zum letzten in ein gewisses Verhältniss.

Der Maassstab dieses begrenzten Raumes ist das Maass meiner eigenen Empfindung; nach einem Satze, den man sich etwa denken und so ausdrücken könnte: was mich in dem und dem Maasse afficirt, ist im Raume in dem und dem Verhältnisse zu dem übrigen mich Afficirenden zu setzen.

Die Eigenschaft des Dinges stammt aus der Empfindung meines eigenen Zustandes; der Raum, den es erfüllt, aus der Anschauung. Durch Denken wird beides verknüpft, die erstere auf den letzteren übertragen. Es ist so, wie wir oben sagten: dadurch, dass es in den Raum gesetzt wird, wird mir Eigenschaft des Dinges, was eigentlich nur mein Zustand ist; aber es wird in den Raum gesetzt nicht

*) a. a. O. p. 229. 230 **) a. a O. p. 230. 231.

durch Anschauen, sondern durch Denken, durch messendes, ordnendes Denken. Ein Erdenken, Erschaffen durch Denken, liegt jedoch in diesem Acte nicht, sondern lediglich ein Bestimmen des durch Fmpfindung und Anschauung, unabhängig vom Denken Gegebenen" *).

Fragen wir näher nach dem Wesen dieses Denkens, so erfahren wir, dass es nach dem Gesetze des Satzes und Schlusses vor sich geht. „Die Vorstellung von getrennten Dingen ist ein Urtheil, keine Anschauung, ein Ordnen meiner mannigfaltigen Anschauungen durch den Verstand." Ferner: „im Bewusstsein des Gegenstandes wird immer ein Schluss vom Begründeten, vom klaren, genauen Bewusstsein meines Zustandes auf einen Grund ausser mir gemacht" **).

„Das Bewusstsein des Gegenstandes ist also auf zweierlei Art an mein Selbstbewusstsein gleichsam angeheftet, theils durch die Anschauung, theils durch das Denken nach dem Satze des Grundes. Der Gegenstand ist, so sonderbar dies scheine, beides: unmittelbares Object meines Bewusstseins, und erschlossen." „Das mir unmittelbar Vorschwebende und durch den Raum Verbreitete ist das Angeschaute; die innere Kraft in demselben, die mir garnicht vorschwebt, sondern deren Dasein ich durch einen Schluss behaupte, ist das gedachte Ding" ***).

Da nun die Anschauung, wie das Denken dem Bewusstsein zukommt, so folgt: „dass das Bewusstsein eines Dinges ausser uns absolut nichts weiter ist, als das Product unseres eigenen Vorstellungsvermögens," und „der Zusammenhang der mannigfaltigen Dinge unter einander ist kein anderer, als ein Zusammenhang in unseren Gedanken" †), welche nach dem Gesetze des Satzes zusammenhangen.

6. Bis hierher hat das empirische Ich sich die Instruction des Philosophen ruhig gefallen lassen; — jetzt aber wird ihm bange, und es ruft dem Philosophen zu: „Halt, betrüglicher Geist. Ist dies die Weisheit ganz, zu der du mir Hoffnung

*) a. a. O. p. 234. 235.

**) a. a. O. p. 233.

***) a. a. O. p. 236. 237.

†) a. a. O. p. 239.

gemacht hast?" *). „Nach allem Bisherigen ist nichts, absolut nichts als Vorstellungen, Bestimmungen eines Bewusstseins, als blossen Bewusstseins. Die Vorstellung aber ist mir nur Bild, nur Schatten einer Realität; sie kann mir an sich selbst nicht genügen, und ist an sich selbst nicht von dem geringsten Werthe. Ich könnte mir gefallen lassen, dass diese Körperwelt ausser mir in eine blosse Vorstellung verschwände, und in Schatten sich auflöste; an ihr hängt mein Sinn nicht; aber nach allem Bisherigen verschwinde ich selbst nicht minder, denn sie; gehe ich selbst über in ein blosses Vorstellen ohne Bedeutung und ohne Zweck" **). „Ich, das Geistige, die reine Intelligenz, und Ich, dieser Leib in der Körperwelt sind ganz und gar Eins und ebendasselbe; — nur angesehen von zwei Seiten, — nur aufgefasst durch zwei verschiedene Vermögen, die erste durch das reine Denken, der zweite durch die äussere Anschauung." „Jenes denkende, geistige Wesen, jene Intelligenz, die durch die Anschauung in einen irdischen Leib verwandelt wird, was kann sie selbst nach diesen Grundsätzen sein, als ein Product meines Denkens, etwas bloss und lediglich Erdachtes?" ***) „Es giebt überall kein Dauerndes, weder ausser mir, noch in mir, sondern nur einen unaufhörlichen Wechsel. Ich weiss überall von keinem Sein, und auch nicht von meinem eigenen. Es ist kein Sein. Ich selbst weiss überhaupt nicht, und bin nicht. Bilder sind: sie sind das Einzige, was da ist, und sie wissen von sich nach Weise der Bilder: — Bilder, die vorüberschweben, ohne dass etwas sei, dem sie vorüberschweben; die durch Bilder von Bildern zusammenhängen, Bilder, ohne etwas in ihnen Abgebildetes, ohne Bedeutung und Zweck. Ich selbst bin eins dieser Bilder; ja ich bin selbst dies nicht, sondern nur ein verworrenes Bild von den Bildern. — Alle Realität verwandelt sich in einen Traum. — Das Anschauen ist der Traum; das Denken ist der Traum von jenem Traum" †). „Die ganze Sinnenwelt ist nur durch das Wissen, und ist selbst unser Wissen; aber Wissen ist nicht Realität, eben darum, weil es Wissen ist" ††).

*) a. a. O. p. 240.
**) a. a. O. p. 241.
***) a. a. O. p. 242.
†) a. a. O. p. 245.
††) a. a. O. p. 246.

In dieser verzweifelten Lage tritt der Philosoph noch einmal ein, und ruft dem empirischen Ich zu: „Kurzsichtiger“, „du suchst etwas ausser dem blossen Bilde liegendes Reelles — mit deinem guten Rechte, wie ich wohl weiss — und eine andere Realität, als die soeben vernichtete, wie ich gleichfalls weiss. Aber du würdest dich vergebens bemühen, sie durch dein Wissen und aus deinem Wissen zu erschaffen, und mit deiner Erkenntniss zu umfassen. Hast du kein anderes Organ, so wirst du sie nimmer finden. Aber du hast ein solches Organ. Belebe es nur und erwärme es; und du wirst zur vollkommensten Ruhe gelangen. Ich lasse dich mit dir selbst allein“ *).

Darauf beruhigt sich das empirische Ich, indem es sagt: „Deine Unterredung hat mich niedergeschmettert, furchtbarer Geist. Aber du verweisest mich an mich selbst. Und was wäre ich auch, wenn irgend etwas ausser mir mich unwiderbringlich niederschlagen könnte? Ich werde, o ich werde sicher deinem Rathe folgen“ **).

7. Wir sind jetzt auf den Punkt gekommen, wo das praktische Ich als Vermittler eintritt, haben daher die Modificationen, welche dadurch das Princip der Fichte'schen Philosophie erfährt, anzugeben.

Statt des lehrenden Philosophen tritt hier der gemeine Mann selbst ein. In den Jahren von 1795—97 trat ebenfalls, nach dem Aufgeben der sinnlichen Anschauung, statt eines möglichen Beobachters, das bis dahin beobachtete Ich ein, jedoch nur um zu reflectiren; jetzt tritt das belehrte Ich ein, um sein Herz zu Rathe zu ziehen. Dort ging das empirische Ich in der sinnlichen Anschauung auf, es reflectirte nicht; hier ist es bei den Unterweisungen des Philosophen gelehrig, fliesst nicht mit dem Philosophen zur Einheit zusammen, sondern bleibt ein besonderes Individuum, wie der Philosoph ein solches bleibt. Dort war der Gegensatz zwischen dem gemeinen Mann und dem Philosophen ein schroffer, nicht aufzulösender; denn der gemeine Mann beharrte entweder in der sinnlichen Anschauung, oder er ging auf die Reflexion ein. That

*) a. a. O. p. 247.

**) a. a. O. p. 248.

er das Erstere, so blieb er gemeiner Mann, that er das Letztere, so wurde er Philosoph. Wer aber Philosoph war, musste wieder einen gemeinen Mann zur Voraussetzung haben, um von ihm auszugehen; aus der Nothwendigkeit dieser Voraussetzung ging stets wieder ein gemeiner Mann hervor. Ein beiden, dem Philosophen, wie dem gemeinen Manne gemeinsames Gebiet gab es nicht, auf welchem der theoretische Gegensatz des Erkennens aufgehoben gewesen wäre. Jetzt hat Fichte ein solches gefunden, es ist das praktische Ich. Auf dem Gebiete der Praxis hört der Gegensatz auf, ohne dass er dadurch auch auf dem theoretischen Gebiete aufgehoben würde. — Durch die Eröffnung dieses gemeinsamen Gebietes für beide ist aber auch die Bedeutung des empirischen, wie des philosophischen Ich eine andere geworden. In den Jahren von 1795—97 war der Standpunkt des empirischen Ich ein untergeordneter, dagegen der des philosophischen Ich ein vornehmer, erhabener; das Höchste war erreicht, wenn man die Ichheit dachte. Jetzt ist die Praxis beiden gemeinsam. Dadurch wird der philosophische Hochmuth etwas gedämpft, denn der Philosoph wird von der blossen, theoretischen Erkenntniss auf die Praxis verwiesen; der gemeine Mann wird dagegen gehoben, denn auf dem Gebiet der Praxis steht er dem Philosophen gleich.

So wird das praktische Ich der Vermittler zwischen dem empirischen und dem philosophischen Ich, und dadurch wesentliches Glied der Momente, welche das philosophische Princip constituiren. Allein das praktische Ich tritt als Drittes zwischen Momente, welche wesentliche Veränderungen erfahren haben. Das empirische Ich ist aus dem theoretischen Ich, das philosophische Ich aus dem absoluten Ich von 1794 entstanden, allein unter wesentlichen Veränderungen. Das praktische Ich, welches das empirische und philosophische Ich zur Trilogie des Princips verbindet, ist ein ganz anderes geworden, als das praktische Ich von 1794 war.

β. Das praktische Ich.

1. Das empirische Ich ist seinem philosophischen Lehrmeister entwachsen, und an sein eigenes Herz gewiesen. „Was

suchst du doch, mein klagendes Herz? Was ist es, das dich gegen ein Lehrgebäude empört, dem mein Verstand nicht die geringste Einrede entgegensetzen kann?

Dies ist es: „Ich verlange etwas ausser der blossen Vorstellung liegendes, das da ist, und war, und sein wird, wenn auch die Vorstellung nicht wäre; und welchem die Vorstellung lediglich zusieht, ohne es hervorzubringen, oder daran das Geringste zu ändern.“ „Nicht blosses Wissen ist deine Bestimmung — nein zum Handeln bist du da, so ertönt es laut im Innersten meiner Seele.“ „Diese Stimme führt mich aus der Vorstellung, aus dem blossen Wissen heraus — sie kündigt mir ein ausser dem Wissen Liegendes, und seinem Sinn nach von ihm völlig Unabhängiges an. So ist es, ich weiss es unmittelbar. Aber ich habe mich mit der Speculation einmal eingelassen, darum muss ich fragen: Woher entsteht jene Stimme in meinem Innern?“ *)

„Es ist in mir ein Trieb zu absoluter, unabhängiger Selbstthätigkeit.“ „Diesen Trieb fühle ich, sowie ich mich selbst wahrnehme; er ist unzertrennlich vereinigt mit dem Bewusstsein meiner selbst. — Ich mache mir das Gefühl desselben durch das Denken klar, und setze gleichsam dem an sich blinden Triebe Augen ein durch den Begriff.“ (Die dem Triebe eingesetzten Augen sind dann wieder die philosophische Tradition.) „Ich soll zufolge dieses Triebes als ein schlechthin selbständiges Wesen handeln; so fasse und übersetze ich jenen Trieb: Ich soll selbständig sein.

Wer bin Ich? Subject und Object in Einem, das allgegenwärtig Bewusstseiende und Bewusste, Anschauende und Angeschaute, Denkende und Gedachte zugleich.“

Was ist Selbständigkeit? „Auf folgende Weise denke ich meine Selbständigkeit als Ich. Ich schreibe mir das Vermögen zu, schlechthin einen Begriff zu entwerfen, weil ich ihn entwerfe, diesen Begriff zu entwerfen, weil ich diesen entwerfe, aus absoluter Machtvollkommenheit meiner selbst als Intelligenz. Ich schreibe mir ferner das Vermögen zu,

*) a. a. O. p. 248. 249.

diesen Begriff durch ein reelles Handeln ausser dem Begriffe darzustellen; schreibe mir zu eine reelle, wirksame, ein Sein hervorbringende Kraft, die ganz etwas Anderes ist, als das blosse Vermögen der Begriffe. Jene Begriffe, Zweckbegriffe genannt, sollen nicht, wie die Erkenntnissbegriffe, Nachbilder eines Gegebenen, sondern vielmehr Vorbilder eines Hervorzubringenden sein; die reelle Kraft soll ausser ihnen liegen, und als solche für sich bestehen; sie soll von ihnen nur ihre Bestimmung erhalten, und die Erkenntniss soll ihr zusehen. Eine solche Selbständigkeit muthe ich mir, zufolge jenes Triebes, wirklich an" *). — Alle diese Begriffsbestimmungen sollen also in dem oben postulirten Triebe liegen.

2. „Ich fühle in mir ein Treiben und Streben weiter hinaus" **). „Das sage ich selbst und denke es, indem ich es sage" ***). „Ich kann deshalb darüber reflectiren, und jenen Trieb, wie mein Denken in ein blosses Spiel, das von nichts ausgeht und auf nichts hinausläuft, verwandeln." — Aber „soll ich jener inneren Stimme den Gehorsam versagen? Ich will es nicht thun. Ich will jene Bestimmung mir freiwillig geben, die der Trieb mir anmuthet, und will in diesem Entschlusse zugleich den Gedanken an seine Realität und Wahrhaftigkeit, und an die Realität alles dessen, was er voraussetzt, ergreifen."

„Ich verstehe dich jetzt, erhabener Geist. Ich habe das Organ gefunden, mit welchem ich diese Realität, und mit dieser zugleich wahrscheinlich alle andere Realität ergreife. Nicht das Wissen ist dieses Organ: kein Wissen kann sich selbst begründen und beweisen; jedes Wissen setzt ein noch Höheres voraus, als seinen Grund, und dieses Aufsteigen hat kein Ende. Der Glaube ist es; dieses freiwillige Beruhen bei der sich uns natürlich darbietenden Ansicht, weil wir nur bei dieser Ansicht unsere Bestimmung erfüllen können; er ist es, der dem Wissen erst Beifall giebt, und das, was ohne ihn blosse Täuschung sein könnte, zur Gewissheit und Ueberzeugung erhebt. Er ist kein Wissen, sondern ein Entschluss des Willens,

---

*) a. a. O. p. 250.
**) a. a. O. p. 251.
***) a. a. O. p. 252.

das Wissen gelten zu lassen" *). Somit ist das dem Triebe eingesetzte Auge schon zu einem Beruhen auf einem bestimmten Wissen geworden.

3. „Unser Denken ist nicht in sich selbst, unabhängig von unseren Trieben und Neigungen, gegründet; der Mensch besteht nicht aus zwei neben einander fortlaufenden Stücken, er ist absolut Eins. Unser gesammtes Denken ist durch unseren Trieb selbst begründet; und wie des Einzelnen Neigungen sind, so ist seine Erkenntniss. Dieser Trieb nöthigt uns eine gewisse Denkart auf, nur so lange als wir den Zwang nicht erblicken: aber der Zwang verschwindet, sobald er gesehen wird; und es ist nun nicht mehr der Trieb, der durch sich, sondern wir selbst sind es, die zufolge des Triebes unsere Denkart bilden.

Aber ich soll die Augen öffnen; soll mich selbst durchaus kennen lernen; ich soll jenen Zwang erblicken; dies ist meine Bestimmung. Ich soll sonach, und werde unter jener Voraussetzung mir meine Denkart selbst bilden. Absolut selbständig und durch mich selbst vollendet stehe ich dann da" **). Zunächst aber werde ich mir meines Grundtriebes bewusst, „aus dem Bewusstsein des Grundtriebes nämlich entsteht das Gewissen" ***).

Das Denken wird also durch den Grundtrieb bestimmt: „Mein Denken ist nicht mehr jener schielende und leere Bildner von Nichts und zu Nichts, er ist mir zu einem grossen Zwecke verliehen": „Auf mein Thun muss sich alles mein Denken beziehen" †).

4. „Jene Stimme in meinem Innern, der ich glaube, und um deren willen ich alles Andere glaube, was ich glaube, gebietet mir nicht überhaupt nur zu thun;" sondern „sie gebietet mir in jeder besonderen Lage meines Daseins, was ich bestimmt in dieser Lage zu thun, was ich in ihr zu meiden habe" ††). „Durch die Stimme meines Gewissens kommt Wahrheit und Realität in meine Vorstellungen." „Es schweben

*) a. a. O. p. 253.
**) a. a. O. p. 256.
***) a. a. O. p. 188.
†) a. a. O. p. 257.
††) a. a. O. p. 258.

mir vor Erscheinungen im Raume, auf welche ich den Begriff meiner selbst übertrage: „ich denke sie mir als Wesen meines Gleichen." „Ich denke sie mir als Wesen meines Gleichen, sagte ich; aber der Strenge nach ist es nicht der Gedanke, durch welchen sie mir zuerst als solche dargestellt werden. Die Stimme des Gewissens ist es, das Gebot: hier beschränke deine Freiheit, hier vermuthe und ehre fremde Zwecke — dieses ist es, das zuerst in den Gedanken: hier ist gewiss und wahrhaftig und für sich bestehend ein Wesen meines Gleichen, übersetzt wird" *). „Es schweben mir vor Erscheinungen, die ich nicht für Wesen meines Gleichen halte, sondern für vernunftlose Sachen. Es macht der Speculation keine Schwierigkeit nachzuweisen, wie die Vorstellung solcher Sachen sich lediglich aus meinem Vorstellungsvermögen und dessen nothwendigen Handlungsweisen entwickle. Aber ich umfasse dieselben Dinge auch durch Bedürfniss und Begierde und Genuss. Nicht durch den Begriff, nein durch Hunger und Durst und Sättigung, wird mir etwas zu Speise und Trank. Ich werde wohl genöthigt an die Realität dessen zu glauben, das meine sinnliche Existenz bedroht, oder allein sie zu erhalten vermag. Das Gewissen tritt hinzu, indem es diesen Naturtrieb zugleich heiliget und beschränkt. Du sollst dich selbst und deine sinnliche Kraft erhalten, üben, stärken, denn es ist im Plane der Vernunft auf diese Kraft mitgerechnet." — „Es giebt aber kein reines blosses Sein für mich, das mich nicht anginge; nur durch seine Beziehung auf mich ist, was überhaupt für mich da ist. Aber es ist überall nur Eine Beziehung auf mich möglich, und alle andere sind nur Unterarten von dieser: meine Bestimmung sittlich zu handeln. Meine Welt ist — Object und Sphäre meiner Pflichten, und absolut nichts Anderes; eine andere Welt, oder andere Eigenschaften meiner Welt giebt es für mich nicht" **). „Die Handelsgesetze für vernünftige Wesen sind unmittelbar gewiss, ihre Welt ist gewiss nur dadurch, dass jene gewiss sind" ***).

*) a. a. O. p. 259. 260.

**) a. a. O. p. 260. 261.

***) a. a. O. p. 263.

5. Das Gewissen ist aber Quelle und Grund aller Realität; dieses ist aber mit dem Denken unmittelbar verbunden. „Ich soll schlechthin etwas thun, damit es geschehe. Aber kann ich handeln, ohne einen Zweck ausser dem Handeln im Auge zu haben?“ „An jede Handlung knüpft in meinem Denken unmittelbar und nach den blossen Gesetzen des Denkens sich an, ein in der Zukunft liegendes Sein, ein Zustand, zu dem das Handeln sich verhält, wie das Wirkende zu dem Bewirkten.“ „Dasselbe in mir, was mich nöthigt, zu denken, dass ich so handeln solle, nöthigt mich, zu glauben, dass aus diesem Handeln Etwas erfolgen werde; es eröffnet dem Auge meines Geistes die Aussicht auf eine andere Welt; die da allerdings Welt ist, ein Zustand ist, und kein Handeln, aber eine andere und bessere Welt, als die für mein sinnliches Auge vorhandene“ *).

6. Diese Forderung ist nämlich durch die sinnliche Welt bedingt. „Es ist Bestimmung unseres Geschlechts, sich zu einem einigen, in allen seinen Theilen durchgängig mit sich selbst bekannten, und allenthalben auf die gleiche Weise ausgebildeten Körper zu vereinigen“ **). Diese Bestimmung würde erreicht werden „durch die Errichtung des einigen, wahren Staates“ ***). „In diesem wird es den Menschen so nahe gelegt werden, als es ihnen gelegt werden kann, ihren Willen auf das Gute zu richten“ †). Dies aber „ist der Zweck unseres irdischen Lebens, den uns die Vernunft aufstellt, und für dessen unfehlbare Erreichung sie bürgt“ ††).

„Ich kann nicht anders, als die durch die Stimme des Gewissens gebotenen Handlungen auf diesen Zweck zu beziehen, und darf keine andere Absicht mit ihnen haben, als diese; dies ist unstreitig. — Aber wird denn diese meine Absicht immer erreicht? — O die meisten guten Entschliessungen gehen für diese Welt völlig verloren, und andere scheinen sogar dem Zwecke entgegenzuwirken“ †††).

*) a. a. O. p. 264. 265.

**) a. a. O. p. 271.

***) a. a. O. p. 274.

†) a. a. O. p. 276.

††) a. a. O. p. 278.

†††) a. a. O. p. 279.

Nichtsdestoweniger ist „das Sittengesetz in unserem Inneren“; „der Stimme desselben will ich den Gehorsam nicht versagen, so wahr ich lebe und bin, ich will ihr gehorchen schlechthin weil sie gebietet.“ — „Soll ich aber jenen Gehorsam für vernünftig anzuerkennen vermögen — so muss dieser Gehorsam irgend einen Erfolg haben, und zu irgend etwas dienen. Er dient offenbar nicht für den Zweck der irdischen Welt; es muss sonach eine überirdische Welt geben, für deren Zweck er dient“ *).

7. „Eine neue Welt geht mir auf, lediglich durch das Vernunftgebot. Ich umfasse diese Welt lediglich in dem Zwecke und unter dem Zwecke, den mein Gehorsam haben muss; sie ist ganz und gar nichts Anderes, als dieser nothwendige Zweck selbst, den meine Vernunft dem Gebote hinzufügt.“ „Wie konnte ich glauben, dass dieses Gesetz für die Sinnenwelt berechnet sei, die an der Kette der materiellen Ursachen und Wirkungen fortläuft“ **). — „Das Band, mit welchem das Gesetz mich bindet, ist ein Band für lebendige Geister: es verschmähet über den todten Mechanismus zu herrschen und wendet sich allein an das Lebendige und Selbstthätige“ ***).

„Hiermit geht die ewige Welt heller vor mir auf und das Grundgesetz ihrer Ordnung steht klar vor dem Auge meines Geistes. In ihr ist rein und bloss der Wille, wie er im geheimen Dunkel meines Gemüths vor allen sterblichen Augen verschlossen liegt, erstes Glied einer Kette von Folgen, die durch das ganze unsichtbare Reich der Geister durchläuft; so wie in der sinnlichen Welt die That, eine gewisse Bewegung der Materie, erstes Glied einer materiellen Kette wird, die das ganze System der Materie durchfliesset. Der Wille ist das Wirkende und Lebendige der Vernunftwelt, so wie die Bewegung das Wirkende und Lebendige der Sinnenwelt ist. Ich stehe im Mittelpunkte zweier gerade entgegengesetzter Welten, einer sichtbaren, in der die That, einer unsichtbaren und schlechthin unbegreiflichen, in der der Wille

*) a. a. O. p. 280. 281.

**) a. a. O. p. 281.

***) a. a. O. p. 282.

entscheidet; ich bin eine der Urkräfte für beide Welten. Mein Wille ist es, der beide umfasst. Dieser Wille ist schon an und für sich Bestandtheil der übersinnlichen Welt; so wie ich ihn durch irgend einen Entschluss bewege, bewege und verändere ich etwas in dieser Welt, und meine Wirksamkeit fliesst fort über das Ganze, und bringt Neues, ewig Dauerndes hervor, das da nun ist, und nicht mehr gemacht zu werden bedarf. Dieser Wille bricht aus in eine materielle That, und diese That gehört der Sinnenwelt an, und wirkt in derselben, was sie wirken kann" *).

„Unser guter Wille ist es, durch welchen wir mit einem künftigen Leben zusammenhängen." „Dass unser guter Wille an und für und durch sich selbst Folgen haben müsse, wissen wir schon in diesem Leben." „In Rücksicht dieser Folgen aber ist das gegenwärtige Leben in Beziehung auf ein künftiges, ein Leben im Glauben. Im künftigen Leben hingegen werden wir diese Folgen besitzen, denn wir werden mit unserer Wirksamkeit von ihnen ausgehen, und auf sie fortbauen; dieses andere Leben wird sonach in Beziehung auf die Folgen des guten Willens im gegenwärtigen, ein Leben des Schauens sein" **).

8. „Ich bin Glied zweier Ordnungen, einer rein geistigen, in der ich durch den blossen reinen Willen herrsche, und einer sinnlichen, in der ich durch meine That wirke" ***). „Diese zwei Ordnungen sind von dem ersten Augenblicke der Entwicklung einer thätigen Vernunft an in mir, und laufen neben einander fort. Die letztere Ordnung ist nur eine Erscheinung für mich selbst, und für diejenigen, die mit mir in dem gleichen Leben sich befinden; die erstere allein giebt dem letzteren Bedeutung, Zweckmässigkeit und Werth. Ich bin unsterblich, unvergänglich, ewig, sobald ich den Entschluss fasse, dem Vernunftgesetze zu gehorchen; ich soll es nicht erst werden." „Ich ergreife durch jenen Entschluss die Ewigkeit, und streife das Leben im Staube ab." „Ich werde mir selbst zur einigen Quelle alles meines

---

*) a. a. O. p. 282. 283.
**) a. a. O. p. 286.
***) a. a. O. p. 288.

Seins und meiner Erscheinungen; und habe von nun an, unbedingt durch etwas ausser mir, das Leben in mir selbst. Mein Wille, den ich selbst, und kein Fremder, in die Ordnung jener Wege füge, ist diese Quelle des wahren Lebens und der Ewigkeit" *).

„Mein gesetzmässiger Wille, bloss als solcher an und für sich selbst, soll Folgen haben, sicher und ohne Ausnahme; jede pflichtmässige Bestimmung meines Willens, ob aus ihr auch keine That erfolgte, soll wirken in einer mir unbegreiflichen anderen Welt, und ausser dieser pflichtmässigen Willensbestimmung soll in ihr nichts wirken. — Was denke ich doch, indem ich dies denke, was setze ich voraus? — Offenbar ein Gesetz, eine schlechthin ohne Ausnahme geltende Regel, nach welcher der pflichtmässige Wille Folgen haben muss" **). „Der Begriff Gesetz drückt nun nichts Anderes aus, als das feste unerschütterliche Beruhen der Vernunft auf einem Satze, und die absolute Unmöglichkeit das Gegentheil anzunehmen." Folglich „ist die Festigkeit meiner Zuversicht, dass mein pflichtmässiger Wille eine Reihe von nothwendigen und unausbleiblichen Folgen in der geistigen Welt haben werde, und der Gedanke dieses Gesetzes einer geistigen Welt ganz Eins und ebendasselbe; nicht zwei Gedanken, deren einer durch den anderen vermittelt würde, sondern ganz derselbe Gedanke."

„Ich nehme an ein solches Gesetz einer geistigen Welt, das nicht mein Wille giebt, noch der Wille irgend eines endlichen Wesens, noch der Wille aller endlichen Wesen zusammengenommen, sondern unter dem mein Wille und der Wille aller endlichen Wesen selbst steht" ***).

„Mein Wille soll zuerst schlechthin durch sich selbst, ohne alles seinen Ausdruck schwächende Werkzeug, in einer völlig gleichartigen Sphäre, als Vernunft auf Vernunft, als Geistiges auf Geistiges wirken; — in einer Sphäre, der er jedoch das Gesetz des Lebens, der Thätigkeit, des Fortlaufens nicht gebe, sondern die es in sich selbst habe; also auf selbst-

*) a. a. O. p. 289.

**) a. a. O. p. 294.

***) a. a. O. p. 295.

thätige Vernunft. Aber selbstthätige Vernunft ist Wille. Das Gesetz der übersinnlichen Welt wäre sonach ein Wille. Ein Wille, der rein und bloss als Wille wirkt, durch sich selbst, schlechthin ohne alles Werkzeug, oder sinnlichen Stoff seiner Entwicklung, der absolut durch sich selbst zugleich That ist und Product, dessen Wollen Geschehen, dessen Gebieten Hinstellen ist; in welchem sonach die Forderung der Vernunft absolut frei und selbstthätig zu sein, dargestellt ist. Ein Wille, der in sich selbst Gesetz ist — in welchem der gesetzmässige Wille endlicher Wesen unausbleibliche Folgen hat" *).

„Jener erhabene Wille geht sonach nicht abgesondert von der übrigen Vernunftwelt seinen Weg für sich. Es ist zwischen ihm und allen endlichen Vernunftwesen ein geistiges Band, und er selbst ist dieses geistige Band der Vernunftwelt. — Ich will rein und entschieden meine Pflicht, und Er will sodann, dass es mir wenigstens in der geistigen Welt gelinge. Jeder gesetzmässige Willensentschluss des Endlichen geht ein in ihn, und bewegt und bestimmt ihn, nach unserer Weise zu reden." „Es hat mein Wille, bloss als solcher, und durch sich selbst Folgen, indem er durch einen anderen ihm verwandten Willen, der selbst That, und das einige Lebensprincip der geistigen Welt ist, unfehlbar und unmittelbar vernommen wird; in ihm hat er seine ersten Folgen, und erst durch ihn auf die übrige Geisterwelt, welche überall nichts ist, als ein Product jenes unendlichen Willens.

So fliesse Ich — der Sterbliche muss sich der Worte aus seiner Sprache bedienen — so fliesse Ich ein auf jenen Willen; und die Stimme des Gewissens in meinem Innern, die in jeder Lage meines Lebens mich unterrichtet, was ich in ihr zu thun habe, ist es, durch welche Er hinwiederum auf mich einfliesst. Jene Stimme ist das — nur durch meine Umgebung versinnlichte, und durch mein Vernehmen in meine Sprache übersetzte Orakel aus der ewigen Welt, das mir verkündiget, wie ich an meinem Theile in die Ordnung der geistigen Welt,

*) a. a. O. p. 297.

oder in den unendlichen Willen, der ja selbst die Ordnung dieser geistigen Welt ist, mich zu fügen habe" *).

„Dieser Wille verbindet mich mit mir selbst; derselbe verbindet mich mit allen endlichen Wesen meines Gleichen, und ist der allgemeine Vermittler zwischen uns allen. Das ist das grosse Geheimniss der unsichtbaren Welt, und ihr Grundgesetz, inwiefern sie Welt oder System von mehreren einzelnen Willen ist: jene Vereinigung und unmittelbare Wechselwirkung mehrerer selbständiger und unabhängiger Willen mit einander. — Die Stimme des Gewissens, die jedem seine besondere Pflicht auferlegt, ist der Strahl, an welchem wir aus dem Unendlichen ausgehen, und als einzelne und besondere Wesen hingestellt werden; sie zieht die Grenzen unserer Persönlichkeit; sie also ist unser wahrer Urbestandtheil, der Grund und der Stoff alles Lebens, welches wir leben. Die absolute Freiheit des Willens, die wir gleichfalls aus dem Unendlichen mit herabnehmen in die Welt der Zeit, ist das Princip dieses unseres Lebens. — Ich handle. Die sinnliche Anschauung, durch welche ich allein zu einer persönlichen Intelligenz werde, vorausgesetzt, — lässt sich sehr wohl begreifen, wie ich von diesem meinem Handeln nothwendig wissen müsse; ich weiss es, weil ich es selbst bin, der da handelt; — es lässt sich begreifen, wie vermittelst dieser sinnlichen Anschauung mein geistiges Handeln mir erscheine als That in einer Sinnenwelt, und wie umgekehrt, durch dieselbe Versinnlichung, das an sich rein geistige Pflichtgebot mir erscheine, als Gebot einer solchen That; — es lässt sich begreifen, wie eine vorliegende Welt, als Bedingung dieser That, und zum Theil, als Folge und Product derselben, mir erscheine. Ich bleibe hierbei immer nur in mir selbst, und auf meinem eigenen Gebiete; alles, was für mich da ist, entwickelt sich rein und lediglich aus mir selbst; ich schaue überall nur mich selbst an, und kein fremdes wahres Sein ausser mir" **).

9. „Jener ewige Wille ist Weltschöpfer, so wie er es allein sein kann, und wie es allein einer Schöpfung bedarf; in

*) a. a. O. p. 298. 299.

**) a. a. O. p. 299. 300.

der endlichen Vernunft." „Nur die Vernunft ist; die unendliche an sich, die endliche in ihr und durch sie. Nur in unseren Gemüthern erschafft er eine Welt, wenigstens das, woraus wir sie entwickeln, und das, wodurch wir sie entwickeln: — den Ruf zur Pflicht; und übereinstimmende Gefühle, Anschauung und Denkgesetze. Es ist sein Licht, durch welches wir das Licht, und alles, was in diesem Lichte uns erscheint, erblicken" *).

„Erhabener lebendiger Wille, den kein Name nennt, und kein Begriff umfasst", „ich verhülle vor dir mein Angesicht, und lege die Hand auf den Mund. Wie du für dich selbst bist, und dir selbst erscheinst, kann ich nie einsehen, so gewiss ich nie du selbst werden kann." „Was ich begreife, wird durch mein blosses Begreifen zum Endlichen." „Du bist aber vom Endlichen nicht dem Grade, sondern der Art nach verschieden." — „Ich will nicht versuchen, was mir durch das Wesen der Endlichkeit versagt ist, und was mir zu nichts nützen würde; wie du an dir selbst bist, will ich nicht wissen. Aber deine Beziehungen und Verhältnisse zu mir, dem Endlichen, und zu allen Endlichen liegen offen vor meinem Auge: werde ich, was ich sein soll."

„Du wirkst in mir die Erkenntniss von meiner Pflicht, von meiner Bestimmung in der Reihe der vernünftigen Wesen." „Deine Stimme befiehlt mir die Verordnung des geistigen Weltplans an mich; und die Kraft, mit der ich es ausrichte, ist deine Kraft. Was durch jene mir geboten, was durch diese ausgerichtet wird, ist in jenem Plane gewiss und wahrhaft gut. Ich bin ruhig bei allen Ereignissen in der Welt, — denn sie sind in deiner Welt. Nichts kann mich irren, und befremden, oder zaghaft machen, so gewiss du lebst und ich dein Leben schaue. Denn in dir und durch dich erblicke ich selbst meine gegenwärtige Welt in einem anderen Lichte. Natur und Naturerfolg in den Schicksalen und Wirkungen freier Wesen, wird dir gegenüber zu einem leeren, nichts bedeutenden Worte. Es ist keine Natur mehr; du, nur du bist." „Sogar das in der Welt, was wir böse nennen, die Folge

*) a. a. O. p. 303.

des Missbrauchs der Freiheit, ist nur durch ihn." „Es ist nur Eine Welt möglich, eine durchaus gute. Alles, was in dieser Welt sich ereignet, dient zur Verbesserung und Bildung der Menschen, und vermittelst dieser zur Herbeiführung ihres irdischen Zieles. Dieser höhere Weltplan ist es, was wir Natur nennen, wenn wir sagen: die Natur führt den Menschen durch Mangel zum Fleiss, durch die Uebel der allgemeinen Unordnung zu einer rechtlichen Verfassung, durch die Drangsale ihrer unaufhörlichen Kriege zum endlichen ewigen Frieden. Dein Wille, Unendlicher, deine Vorsehung ist diese höhere Natur" *).

10. „Der Mensch ist nicht Erzeugniss der Sinnenwelt, und der Endzweck seines Daseins kann in derselben nicht erreicht werden. Seine Bestimmung geht über Zeit und Raum und alles Sinnliche hinaus. Was er ist, und wozu er sich machen soll, davon muss er wissen; wie seine Bestimmung erhaben ist, so muss auch sein Gedanke schlechthin über alle Schranken und Sinnlichkeit sich erheben können. Er muss es sollen; wo sein Sein einheimisch ist, da ist nothwendig auch sein Gedanke" **).

„Meine ganze vollständige Bestimmung begreife ich nicht"; „ich weiss nur, dass sie mir sicher, und dass sie ewig und herrlich ist, wie er selbst. Denjenigen Theil derselben aber, der mir selbst anvertraut ist, kenne ich, kenne ich durchaus, und er ist die Wurzel aller meiner übrigen Erkenntnisse. Ich weiss in jedem Augenblicke meines Lebens sicher, was ich in ihm thun soll." — „Ich soll meinen Verstand ausbilden und mir Kenntnisse erwerben, soviel ich irgend vermag; aber in dem einigen Vorsatze, um dadurch der Pflicht in mir einen grösseren Umfang und eine weitere Wirkungssphäre zu bereiten" ***). — „Nur Eins ist, das ich wissen mag: was ich thun soll, und dies weiss ich stets unfehlbar. Ueber alles andere weiss ich nichts, und weiss es, dass ich darüber nichts weiss, und wurzele fest in dieser meiner Unwissenheit." „Alles, was geschieht, gehört in den Plan der ewigen Welt, und

*) a. a. O. p. 305—307.
**) a. a. O. p. 308.
***) a. a. O. p. 310.

ist gut in ihm, soviel weiss ich." „Das Einige, woran mir gelegen ist, ist der Fortgang der Vernunft und Sittlichkeit im Reiche der vernünftigen Wesen, und zwar lediglich um seiner selbst, um des Fortganges willen." „Ich betrachte mich überall nur als eins der Werkzeuge des Vernunftzweckes; betrachte die Weltbegebenheiten nur in Rücksicht auf diesen einigen Zweck" *). „Der Tod ist für mich kein Uebel, die Todesstunde ist für mich die Stunde der Geburt zu einem neuen herrlicheren Leben" **).

„Nachdem so mein Herz aller Begier nach dem Irdischen verschlossen ist — erscheint meinem Auge das Universum in verklärter Gestalt." „Ich bin dir, Ewiger, verwandt, und was ich rund um mich her erblicke, ist mir verwandt." „Dein Leben, wie es der Endliche zu fassen vermag, ist sich selbst schlechthin durch sich selbst bildendes und darstellendes Wollen. Dieses Leben fliesst — im Auge des Sterblichen mannigfach versinnlicht —, durch mich hindurch herab in die ganze unermessliche Natur. Hier strömt es als sich selbst schaffende und bildende Materie durch meine Adern und Muskeln und setzt ausser mir seine Fülle ab im Baume, in der Pflanze, im Grase. Ein zusammenhängender Strom, Tropfen an Tropfen fliesst das bildende Leben in allen Gestalten" ***). „Dieses ewige Leben und Regen in allen Adern der sinnlichen und geistigen Natur erblickt mein Auge durch das, was Andern todte Masse scheint, hindurch; und sieht dieses Leben stets steigen und wachsen, und zum geistigen Ausdruck seiner selbst sich verklären" †). „Es verschwindet vor meinem Blicke und versinkt die Welt, die ich noch soeben bewunderte. In aller Fülle des Lebens, der Ordnung und des Gedeihens, welche ich in ihr schaue, ist sie doch nur der Vorhang, durch den eine unendlich vollkommnere mir verdeckt wird, und der Keim, aus dem diese sich entwickeln soll. Mein Glaube tritt hinter diesen Vorhang und belebt diesen Keim" ††).

---

*) a. a. O. p. 312.

**) a. a. O. p. 315.

***) a. a. O. p. 316.

†) a. a. O. p. 317.

††) a. a. O. p. 319.

11. Der Gegensatz des empirischen und des philosophischen Ich ist ausgeglichen, allein das Princip der Philosophie ist auch verändert. Um dies deutlich zu erkennen, erinnern wir kurz an den Gang der Entwicklung.

Das dem empirischen und dem philosophischen Ich gemeinsame Gebiet ist das praktische Ich; und das Princip dieses ist das Gewissen. Das Gewissen wird bestimmt als das Beruhen auf einem Satze; und der Satz enthält das Moralprincip, gerade so wie Kant's praktische Vernunft. Von diesem Satze aus wird dann mittelst Syllogismen ein absoluter, guter Wille construirt, (1794 absolutes Ich genannt,) welcher in einer anderen Welt den Widerstreit aufgehoben hat, welcher in dieser Welt zwischen dem Gewissen oder guten Willen des Individuums, und der Sinnenwelt, existirt. Von dem so construirten absoluten guten Willen in einer anderen Welt, welcher 1797 als das philosophische Ich bestimmt wurde, wird uns dann mitgetheilt, dass er sich nothwendig als praktisches Ich, als Gewissen des Individuums setzt. Da nun, was 1800 als absoluter guter Wille, 1794 als absolutes Ich, bestimmt war, 1797 als philosophisches Ich auftrat: so folgt, dass das philosophische Ich mit dem praktischen Ich nothwendig verbunden ist.

Fichte versichert ferner, dass das Gewissen sich nothwendig zum Denken und Vorstellen bestimmt, weil es an sich mit ihm Eins ist, dass also das praktische und das theoretische Ich nothwendig mit einander verbunden sind. Nun war das, was hier als Denken und Vorstellen bestimmt ist, was 1794 theoretisches Ich war, 1797 empirisches Ich: folglich ist auch das empirische Ich mit dem praktischen Ich verbunden. Da also das philosophische Ich mit dem praktischen Ich, und mit diesem das empirische Ich nothwendig verbunden ist: so folgt, dass im praktischen Ich der Gegensatz des philosophischen und des empirischen Ich aufgehoben ist.

Später wird sich zeigen, dass Fichte 1800 der Meinung gewesen ist, dass diese begriffliche Ausgleichung zugleich Ausgleichung des geschichtlichen Gegensatzes zwischen dem Gelehrten und dem Ungelehrten gewesen sei, dass seine subjectiven Begriffsbestimmungen einem Objectiven in der Geschichte seiner Zeit entsprechen. Allein Fichte hat nur einen Gegen-

satz von Begriffen begrifflich ausgeglichen. Fichte's empirisches Ich ist ein Gebäude von systematisch geordneten Begriffen, Fichte's philosophisches Ich ist nichts anderes, und ebensowenig ist es das praktische Ich. Daher entsteht ihm das Bewusstsein dieses Gegensatzes schon wieder in dem, durch die „Bestimmung des Menschen“ von 1800, bedingten Werke, in der „Wissenschaftslehre“ von 1801. — In der „Bestimmung des Menschen“ wird durch die Verbindung des praktischen Ich mit dem theoretischen, das Individuum als das praktische Ich plus dem theoretischen bestimmt, dadurch wird das absolute Ich aus dem individuellen Bewusstsein herausgerückt, und als ein absoluter, guter Wille in einer anderen Welt bestimmt. In der W. L. von 1801 denkt aber Fichte dieses herausgerückte absolute Ich wieder, es fällt wieder in sein philosophisches Bewusstsein, und diesem steht wieder ein empirisches Bewusstsein gegenüber.

12. Demnach hat Fichte in der Bestimmung des Menschen von 1800 nur systematisch geordnete Sätze und Begriffe mit einander vermittelt. Das Mittelglied, das praktische Ich, ist selbst ein System von Sätzen und Begriffen, und daher ist der Fortschritt, welchen die Bestimmung des Menschen von 1800 veranlasst, selbst nur ein Begriffssystem, es ist die W. L. von 1801. Diese W. L. von 1801 steht aber ausserdem zu seiner ganzen Philosophie der ersten Periode in dem Verhältniss, dass sie die Vollendung derselben ist, indem das Princip der ersten Periode seine abstracteste Zuspitzung erhält.

In der W. L. von 1801 dringen die Begriffe, welche Fichte 1794 voraussetzte, um das Ich als Princip zu construiren, selbst in das philosophische Princip ein, verdrängen das Ich, verändern also das Princip, indem sie es vollenden. Die W. L. von 1801 ist durch die ganze philosophische Entwicklung Fichte's von 1794 bis 1801 bedingt. Das Ich, welches als absolutes, als praktisches und als theoretisches bestimmt wurde, war 1794 das Princip der Fichte'schen Philosophie. Das absolute Ich war 1797 in das philosophische Ich verwandelt worden, das theoretische Ich in das empirische Ich. Das empirische sowohl, als das philosophische Ich waren unterschieden von dem theoretischen und dem absoluten Ich; es

musste daher das praktische Ich, welches 1800 den Gegensatz des empirischen und des philosophischen Ich vermittelte, nothwendig ein unterschiedenes sein von dem praktischen Ich, welches 1794 das absolute und das theoretische Ich vermittelte. Die Modification des praktischen Ich von 1800 zeigt sich deutlich daran, dass statt des Widerspruchs von Ich und Nicht-Ich ein Widerstreit zwischen dem Gewissen und der Welt gesetzt wird. Sind nun aber alle drei Iche, das absolute, das praktische und das theoretische Ich verändert, so ist auch das ganze Princip verändert, und in der W. L. von 1801 kann das Ich nicht mehr als Princip auftreten. Das Princip der W. L. von 1801 ist das absolute Wissen, und dieses entsteht aus den beiden Voraussetzungen der W. L. von 1794 aus den Begriffen des Seins und des Wissens.

13. Das Princip der Fichte'schen Philosophie beruhte 1794 auf dem Satze der Identität: Ich bin Ich. In diesem Satze war das Subjects-Ich das lebendige, redende Individuum, das Prädicats-Ich das Abstractum, die sprachliche Form dieses Individuums. Dieser Gegensatz des Subjects-Ich und des Prädicats-Ich entstand Fichte'n dort aus der Copula des Satzes: Sein, welche er der lebendigen Individualität gleich setzte. Die Copula Sein war also die Voraussetzung der Fichte'schen Philosophie, und zwar ihres Gehaltes, da aus ihr das setzende Subjects-Ich hervorging. — In der Bestimmung des Menschen von 1800 bestimmt Fichte nun das Gewissen, als das „wahrhafte Sein und Wesen des Menschen" *). Das Gewissen aber ist es, aus welchem dort alle Bestimmungen des praktischen und des theoretischen Ich hervorgehen, und eben diese Bestimmung hat es in der W. L. von 1801.

Im Jahre 1800 steht der Begriff des Seins im praktischen Ich und begründet das theoretische Ich. Es hat also noch ein Höheres über sich. In der W. L. von 1801 ist dies Höhere das absolute Wissen. Dieses wird erst in dieser W. L. construirt, allein der Begriff des Wissens tritt schon 1800 ein, und war 1794 die Voraussetzung des abstracten Satzes. Als Fichte oben (I. A. b.) aus dem Dasein systematischer Wis-

*) Werke. Th. 2. p. 319. Vgl. 289. 308.

senschaften auf eine Wissenschaftslehre und ihren Grundsatz schloss, setzte er ein systematisches Wissen (I. A. b. 6 und 9.) voraus, und suchte den Satz des Wissens schlechthin (I. A. b. 8.). Damals trat der Begriff des Wissens nicht ein ins System, sondern der nach dem System des Wissens geformte Satz: Ich bin, wurde Princip. — In der Bestimmung des Menschen von 1800 tritt dieser Begriff des Wissens schon in das Princip ein. Fichte bestimmt den nothwendigen Zusammenhang zwischen dem praktischen und dem theoretischen Ich so, dass er sagt: „Ich muss von meinem Handeln nothwendig wissen" *). — Dies Wissen ist aber noch kein absolutes Wissen, es muss daher construirt werden. Bedingt war ein absolutes Wissen jedoch schon durch das Princip von 1794. Dieses ist in dem Satze der Identität gesetzt, welcher aus der Copula Sein hervorgeht. Der Satz der Identität setzt aber den abstracten Satz voraus; und dieser das systematische Wissen. Es wird also in Wahrheit das Sein durch das Wissen bedingt; und da aus dem Sein das hergeleitet wird, was den Gehalt giebt, aus dem Wissen aber die Satzform; so erhellt, dass bei Fichte schon 1794 nicht der Gehalt die Form bestimmt, wie er meint, sondern die Satzform den Gehalt. Dies Verhältniss tritt nun ganz bestimmt in der W. L. von 1801 hervor, wo statt des absoluten Ich ein absolutes Wissen geschaffen wird, um das Sein zu setzen, welches 1800 im praktischen Ich lag. Dies Verhältniss ist aber in der Bestimmung des Menschen schon angedeutet. Fichte sagt dort: „Die Bestimmung des menschlichen Daseins geht über Zeit und Raum hinaus, und diese muss man wissen: wie seine Bestimmung erhaben ist, so muss sein Gedanke schlechthin über alle Schranken der Sinnlichkeit sich erheben können. Er muss es sollen; wo sein Sein einheimisch ist, da ist es nothwendig auch sein Gedanke" **). Dieses Wissen hat also das Sein in sich, wird nicht von ihm gesetzt, sondern setzt es, und ein solches Wissen ist das absolute Wissen.

*) Werke. Th. 2. p. 299. (B. b. β. 8.)

**) Die Bestimmung des Menschen. 1800. Werke. Th. 2. p. 308.

γ. *Das absolute Wissen.*

1. Die Elemente, aus denen das absolute Wissen entsteht, sind angegeben. Der Ausgangspunkt seiner Construction ist das empirische Wissen. Hierin zeigt sich: einmal, dass die W. L. von 1801 noch zu Fichte's erster Periode gehört, denn in dieser wird vom theoretischen Ich aus construirt: sodann aber auch, dass der Philosoph wieder ein empirisches Ich voraussetzt. Die Bestimmung des empirischen Ich aber, an welche Fichte anknüpft, ist die, dass „unser geistiges Vermögen ein Linienziehen sei"*).

Fichte beginnt unmittelbar mit der Zumuthung an ein empirisches Ich: „Beschreibe einen beliebigen Winkel — und schliesse ihn mit einer dritten geraden Linie." „Frage ich nun den Angeredeten — und er giebt über sein Construiren ein Urtheil ab," so „übersieht er das Construiren eines Winkels und das Ziehen einer Linie in seiner unendlichen Wiederholbarkeit und Verschiedenheit mit Einem Blicke," und „sieht aus seiner Seele heraus in die Seele aller vernünftigen Wesen hinein;" denn „er glaubt, dass schlechthin alle vernünftige Wesen, die nur seine Worte verstehen, nothwendig seiner Ueberzeugung seien." — „Wer sich überhaupt eine Uebersicht und ein Auffassen alles Vorstellens — versteht sich in Beziehung auf den Gegenstand, an welchem wir es erwiesen haben — schlechthin mit Einem Blicke zuschreibt — schreibt sich ein Wissen zu." „Es giebt für ihn ein Wissen, und dieses Wissen ist das Auffassen eines gewissen Vorstellens." „Ein solches absolutes Zusammenfassen und Uebersehen eines Mannigfaltigen vom Vorstellen, welches Mannigfaltige dann auch wohl überall zugleich ein unendliches sein dürfte, heisst in der W. L. Anschauung. — Diesem zusammenfassenden Bewusstsein ist entgegengesetzt das Bewusstsein des Besonderen, wie in dem untergelegten Beispiele das Bewusstsein des diesmaligen Ziehens der Linie zwischen den beiden durch den Winkel bestimmten Punkten war. Wir

---

*) a. a. O. p. 228. (B. b. α. 3.)

können dieses Bewusstsein Wahrnehmung nennen, oder Erfahrung" *).

2. Diesem empirischen Bewusstsein steht nun gegenüber, das des Philosophen. „Die W. L. soll sein eine Lehre, eine Theorie des Wissens, welche Theorie sich ohne Zweifel auf ein Wissen vom Wissen gründet, dasselbe erzeugt, oder mit einem Worte — es ist. — Dieses Wissen vom Wissen ist zuvörderst selbst ein Wissen, ein Zusammenfassen eines Mannigfaltigen durchaus mit Einem Blicke. Es ist ferner ein Wissen vom Wissen." Das gewusste Wissen ist „das Wissen vom Linienziehen, vom Verhältniss der Theile des Triangels." „Im Wissen vom Wissen wird dieses Wissen selbst durchaus als solches mit Einem Blicke, und eben darum als sich selbst gleiche Einheit aufgefasst" **). „Die W. L. ist daher Einheitsanschauung" ***), darum aber „keine absolute Einfachheit, sondern Verschmelzung der Mannigfaltigkeit in Einheit, und Ausströmung der Einheit in Mannigfaltigkeit zugleich und in ungetrennter Einheit" †).

3. Ausser dem empirischen und philosophischen Wissen giebt es noch „ein absolutes Wissen." Dieses wird jedoch zunächst nur negativ bestimmt: „Es ist kein Wissen von Etwas, noch ist es ein Wissen von Nichts; es ist nicht einmal ein Wissen von sich selbst, denn es ist überhaupt kein Wissen von — noch ist es ein Wissen (quantitativ und in der Relation) sondern es ist das Wissen (absolut qualitativ). Es ist kein Act, keine Begebenheit, oder dass etwas im Wissen, sondern es ist eben das Wissen, in welchem allein alle Acte und Begebenheiten, die da gesetzt werden, gesetzt werden können" ††). Dies ist jedoch nur „Worterklärung des absoluten Wissens, die Realerklärung desselben kann nichts Anderes sein, als die Nachweisung dieses Wissens in unmittelbarer Anschauung." Da es aber das absolute Wissen ist, welches erfasst werden soll, so muss es „durch eine absolute Anschauung seiner selbst erfasst werden", denn „die Vernunft oder das

---

*) Darstellung der W. L. 1801. Werke. Th. 2. p. 3—7.

**) a. a. O. p. 7. 8.

***) a. a. O. p. 9.

†) a. a. O. p. 10.

††) a. a. O. p. 14.

Wissen soll mit Einem Blicke erfasst werden", und „das Wissen soll erfasst werden, sowie es schlechthin Eins und sich selbst gleich ist, d. h. das absolute Wissen."

„In der Beschreibung selbst bedienen wir uns folgender Hinleitung. Denke sich der Leser zuvörderst das Absolute schlechthin als solches" *). „Das Absolute ist weder Wissen, noch ist es Sein, noch ist es Identität, noch ist es Indifferenz beider, sondern es ist durchaus bloss und lediglich das Absolute" **). Denkt es sich nun der Leser, „so wird er finden, dass er es sich nur unter folgenden zwei Merkmalen denken kann, theils, dass es sei schlechthin, was es sei, auf und in sich selbst ruhe durchaus ohne Wandel und Wanken, fest, vollendet in sich geschlossen, theils, dass es sei, schlechthin weil es sei, von sich selbst, und durch sich selbst, ohne allen fremden Einfluss, indem neben dem Absoluten gar kein Fremdes übrig bleibt" ***). „Wir können das Erstere absolutes Bestehen, ruhendes Sein u. s. w. nennen; das Letztere absolutes Werden oder Freiheit" †). Das Absolute wird jetzt Inhalt eines Wissens, es erhellt also, „dass die Wissenschaftslehre nicht vom Absoluten ausgehen kann, sondern vom absoluten Wissen ausgehen muss, da wir in allem möglichen Wissen nie weiter kommen, denn bis auf das Wissen" ††).

„Das Wissen soll absolut sein, als Eins, eben als sich selbst gleiches, und ewig gleich bleibendes Wissen, als Einheit einer und eben der höchsten Anschauung, als blosse absolute Qualität. Im Wissen sonach müssten die beiden oben unterschiedenen Merkmale des Absoluten schlechthin in einander fallen und verschmelzen, so dass beide garnicht mehr unterschieden wären; und eben in dieser absoluten Verschmelzung würde das Wesen des Wissens, als solchen, oder das absolute Wissen bestehen." „Nicht etwa: in irgend ein, somit schon vorausgesetztes, Wissen tritt ein das ruhende Sein, und tritt ein die Freiheit, und diese beiden treten nun in diesem

*) a. a. O. p. 16.
**) a. a. O. p. 13.
***) a. a. O. p. 16.
†) a. a. O. p. 17.
††) a. a. O. p. 13.

Wissen zusammen, und machen in dieser ihrer Vereinigung das absolute Wissen, wodurch noch ein Wissen ausser dem absoluten Wissen gesetzt würde; sondern: jenseits alles Wissens, nach unserer gegenwärtigen Darstellung, treten Freiheit und Sein zusammen, und durchdringen sich, und diese innige Durchdringung und Identificirung beider zu einem neuen Wesen, giebt nun eben erst das Wissen als Wissen, als ein absolutes Tale" *).

4. Das so bestimmte absolute Wissen hat nun eine absolute Form. „Das sich Durchdringen, ganz abgesehen davon, was sich durchdringe, ist die absolute Form des Wissens. — Das Wissen ist ein für sich und in sich Sein, und in sich Wohnen und Walten, und Schalten. Dieses Fürsichsein eben ist der lebendige Lichtzustand und die Quelle aller Erscheinungen im Lichte, das substantielle innere Sehen schlechthin als solches" **). Die W. L. hat dieses absolute sich selbst in sich selbst Durchdringen und für sich selbst Sein mit dem einigen Worte in der Sprache, welches sie ausdrückend fand, dem der Ichheit bezeichnet."

„Das Wissen ist absolut, was es ist und weil es ist"; „es kann daher als Wissen nicht aus sich selbst herausgehen, wodurch es ja eben aufhörte, ein Wissen zu sein; es kann für dasselbe nichts sein ausser ihm selbst."

„Nun aber ist es, als Wissen, nur Verströmung und Verschmelzung eines Separaten zur Einheit; und wohlgemerkt, diese Einheit ist in sich selbst, und ihrem Wesen nach, was für andere Einheiten es auch sonst noch geben möchte, Verschmelzung des Separaten, und schlechthin kein anderer Act der Einheit.

Nun hebt alles Wissen mit dieser also charakterisirten Einheit an, worin ja die Absolutheit seines Wesens besteht; und kann sich derselben nie entledigen, noch aus ihr herausgehen ohne sich selbst zu vernichten ***).

In dieser Einheit des Wissens ist aber Differenz enthalten. Dies wird so deducirt: „Das Wissen ist nicht das Abso-

*) a. a. O. p. 17.

**) a. a. O. p. 19.

***) a. a. O. p. 20. 21.

lute, aber es ist selbst als Wissen absolut. Nun ist das Absolute, inwiefern es als ruhig bestehend angesehen wird, schlechthin, was es ist. Was in dieser Rücksicht das Wissen sei, eben welches sein absolutes Wesen, d. i. sein beharrendes Bestehen sei, haben wir soeben gesehen. Das Absolute ist ferner von der Seite des Werdens oder der Freiheit angesehen, was es ist, schlechthin weil es ist. Dasselbe muss vom Wissen eben als Wissen gelten" *).

„Das Wissen ist als Wissen nur für sich und in sich selbst"; „und es ist als Wissen, inwiefern es sich setzt als seiend, weil es ist." „Dieses Sein ist aber nicht Ausdruck des absoluten Seins (Gesetztseins und ruhenden Bestehens) des Wissens, sondern es ist Ausdruck seiner Freiheit, und seiner absoluten Freiheit." „Der Charakter dieser Absolutheit ist Product der absoluten, durchaus unter keiner Regel oder Gesetz, oder fremdem Einflusse stehenden Freiheit des Wissens, und ist selbst diese absolute Freiheit" **). „Soviel über das Formale dieses Freiheits-Charakters im Wissen. — Was nun das Materiale betrifft — so würde ein absoluter Act des Wissens, des Fürsichseins, also eben des sich selbst Ergreifens und sich Durchdringens, des absoluten Erzeugens der oben beschriebenen Fürsichheit oder Ichheit gesetzt, und dieser Act würde angesehen als Grund alles Seins des Wissens" ***).

5. Beides, Freiheit und Sein sind aber im Wissen nicht getrennt, sondern vereinigt. „Das absolute Wissen ist betrachtet, seinem inneren, immanenten Wesen nach, als absolutes Sein; es ist betrachtet, seiner inneren immanenten Erzeugung nach, als absolute Freiheit. Nun aber ist das Absolute weder das Eine, noch ist es das Zweite, sondern es ist beides, als schlechthin Eins, und im Wissen wenigstens verschmilzt jene Dupplicität zur Einheit." „Inwiefern aber die Dupplicität in ihr zur Einheit verschmilzt — so giebt es ein Wissen, einen Vereinigungspunkt der Dupplicität seiner Absolutheit." — „Das Eine Glied der Separaten ist die innere

*) a. a. O. p. 22.

**) a. a. O. p. 23.

***) a. a. O. p. 24.

Freiheit des Wissens. Sonach gründet sich der höhere Einheitspunkt auf absolute Freiheit des Wissens selbst, setzt sie voraus, und ist nur unter dieser Voraussetzung möglich.“ „Ferner, die Voraussetzung in dem soeben beschriebenen absoluten Hinwissen der Freiheit des Wissens ist, dass alles Wissen von ihr, als ihrem Ursprunge ausgehe, dass daher, da die Freiheit Einheit ist, von der Einheit fortgegangen werde zur Mannigfaltigkeit. Nur unter Voraussetzung dieses Sichreflectirens der Freiheit wird die höhere vereinigende Reflexion, von der wir hier reden, möglich. Sie ruht daher mit ihrem Fusse unmittelbar in der Einheit, und geht aus von der Einheit.“ „Dieses Ruhen in der Einheit und für sich Sein, welches, wie sich ergeben hat, selbst entsteht nur mit der absoluten Freiheit des Wissens, ist ein Denken. Dagegen ist das Schweben in der Mannigfaltigkeit der Separaten ein Anschauen“ *).

„Diese vereinigende Reflexion setzt offenbar ein Sein, nämlich der separaten zu vereinigenden Glieder voraus, und hat eben dieses Sein derselben in sich, und hält es gefasst, inwiefern sie es in sich vereint; beides für sich freilich als Einheit, als einen Punkt, weil sie vom Denken ausgeht. Sie ist daher in dieser Rücksicht nicht, wie in der soeben erklärten, ein freies, sondern sie ist in sich selbst ein seiendes Wissen; ist mithin insofern an das Gesetz des Seins des Wissens, das der Anschauung gebunden, dass sie in sich selbst, soweit sie sich trage, nie auf eine andere Einheit, als die von Separaten, kommen kann. Was sie thut mit Freiheit, ist Einheit, deren Bild der Punct ist; was sie nicht thut, sondern eben ist, und ohne ihr Zuthun mit sich bringt, ist Mannigfaltigkeit, und sie selbst ist, materialiter, ihrem inneren Wesen nach, die Vereinigung beider. — Was also ist sie? Der Act ist Einheit, und für sich Punct (Ergreifungs- und Durchdringungspunkt im absoluten Leeren); das Sein Mannigfaltigkeit: das Ganze daher ein zur unendlichen Separabilität ausgedehnter Punct, der doch Punct bleibt“ **).

„Nun aber ist das absolute Wissen nicht Freiheit allein, noch Sein allein, sondern beides: das vereinigende Wissen

---

*) a. a. O. p. 24. 25.

**) a. a. O. p. 26.

müsste daher auch im Sein ruhen, unbeschadet seiner inneren Einheit; denn es ist ein sich Ergreifen des Wissens; aber das Wissen ergreift sich nur in der Einheit, und dieses, als die Grundform der vorliegenden Reflexion, muss ihm bleiben." „Es giebt daher nothwendig zwei Ruhe- und Wendepuncte dieser Reflexion: entweder ruht sie im Charakter der absoluten Freiheit, die nur durch weitere Bestimmung zu der eines Wissens wird," „oder sie ruht im Charakter des absoluten Seins, so dass ein Bestehen schlechthin vorausgesetzt werde, und dieses nur zu einem Bestehen des Wissens, zu einem Bestehen in und für sich selbst erhoben werde; sie sieht also auf das Innere dieses Sichergreifens: so soll dem Acte desselben ein ruhendes Vermögen zum Acte vorausliegen" *). „Die Reflexion erzeugt dort eine ideale, hier eine reale Reihe", und das Wissen ruhte entweder in dem Einem der beiden Endpuncte, oder in dem Anderen, „in dem der absoluten Freiheit, oder in dem des Bestehens" **).

6. Uebersehen wir die bisherige Untersuchung, so finden wir, dass Fichte folgende Sätze voraussetzt, welche, wie er meint, aus der unmittelbaren Anschauung eines Jeden bewiesen werden können:

1, „Kein absolutes, unmittelbares Wissen, ausser das von der Freiheit. Denn das Wissen ist Einheit von Separaten oder Entgegengesetzten: Separate werden aber zur Einheit nur in der absoluten Freiheit vereinigt." So lautet jetzt der Satz des Grundes.

2, „Keine unmittelbare, absolute Freiheit, ausser in einem und für ein Wissen." So lautet jetzt der Satz des Widerspruchs.

3, „Wissen und Freiheit sind unzertrennlich vereinigt. Obwohl wir sie unterscheiden, so sind sie in der Wirklichkeit doch garnicht zu scheiden, sondern schlechthin Eins. Ein freies unendliches Lebendiges, das für sich ist, — ein Fürsich, das seine Unendlichkeit schaut, — das Sein und die Freiheit dieses Lichtes in ihrer innigen Verschmelzung ist das absolute Wissen. Das freie Licht, das sich erblickt,

*) a. a. O. p. 27. 28. **) a. a O. p. 29.

als Seiendes: das Seiende, das auf sich ruht, als freies: — dies ist sein Standpunkt" *). So lautet jetzt der Satz der Identität.

7. Fichte hat uns hier das Princip seiner Philosophie vollständig mitgetheilt, wir erkennen darin das Princip von 1794 wieder, allein es ist in andere Worte gekleidet, und daher auch ein anderes geworden. Wie die Grundbegriffe des Princips sich von 1794 an so verändert haben, dass sie 1801 in der angegebenen Form auftreten, ist im Vorhergehenden entwickelt worden. Mit diesen Veränderungen der Begriffe ist aber auch eine Veränderung des Verhältnisses der Grundbegriffe eingetreten. Sowie nun Fichte die veränderten Begriffe in das Princip der W. L. von 1801 aufgenommen hat, so enthält diese auch die seit 1794 eingetretenen Veränderungen in den Verhältnissen der Momente des Princips.

Die in den Begriffen bemerkbaren Veränderungen, welche von 1794 bis 1800 eingetreten sind, sind angegeben worden. Hierzu kommt jetzt die Trennung des, 1800 mit dem Begriffe des Sein, verbundenen Begriffs des Gewissens. Sein und Gewissen fallen 1800 zusammen; 1801 sind sie getrennt, und an die Stelle des Gewissens ist der Begriff der Freiheit getreten. Durch diese Trennung entsteht der Gegensatz von Freiheit und Sein. Um diesen Gegensatz aber auszugleichen, ist das absolute Wissen creirt worden.

Wichtiger ist die Veränderung, welche 1801 in dem Verhältnisse der Momente des Princips eintritt, indem die Modificationen, welche Fichte von 1795 bis 1800 an dem Princip der W. L. von 1794 vorgenommen hat, verbleiben, und ein anderes Verhältniss seiner Momente hervorbringen.

In den Jahren von 1795 bis 1798 entwickelte Fichte den Gegensatz des empirischen und des philosophischen Ich, welcher auf der Differenz der Anschauung beruhte, je nach dem sie eine sinnliche oder eine intellectuelle war. Im Jahre 1795 bestimmte Fichte die sinnliche Anschauung im Gegensatze gegen die Reflexion. Sie war ihm ein sich Vergessen im Gegenstande. Von einer so bestimmten sinnlichen Anschauung

*) a. a. O. p. 30. 31.

ging Fichte damals aus, machte über diese seine Reflexionen, bis er zu dem Puncte kam, wo er die Reflexion oder das Ich postuliren musste. Bis dahin waren seine Reflexionen nur für einen möglichen Beobachter da. Erst da, wo ein reflectirendes Ich postulirt wurde, trat an die Stelle des möglichen Beobachters das Ich, und reflectirte selbst. Im Jahre 1797 hatte sich dieser Gegensatz so entwickelt, dass es nicht nur eine sinnliche und eine intellectuelle Anschauung gab sondern zu jener ein empirisches, zu dieser ein philosophisches Ich gehörte. Das Verhältniss so entgegengesetzter Anschauungen und Iche war dies, dass das philosophische Ich ein empirisches Ich voraussetzte, und es zu sich erhob, indem es dasselbe zur Reflexion anleitete. Liess jenes sich aber auf Reflexion ein, so war aus dem empirischen Ich ein philosophisches Ich geworden, und es musste für dasselbe ein neues empirisches Ich postulirt werden.

Diese Modificationen des Princips von 1794 werden wir 1801 wieder finden. Zu ihnen tritt aber noch eine Bestimmung, welche 1794 eben auf die drei Grundsätze der Fichte'schen Philosophie geführt hatte, und welche von 1795 bis 1800 nicht erörtert worden ist. Die drei Grundsätze seiner Philosophie hatte Fichte 1794 aufgestellt, um den Syllogismus zu begründen, und der Satz des Grundes war es dort, welcher unmittelbar den Syllogismus setzte. Dasselbe geschieht in der W. L. von 1801, die aufgestellten drei Sätze begründen den Syllogismus.

Allein die den Syllogismus begründenden drei Grundsätze werden vorher aufgestellt, ehe Fichte die Differenz der Anschauung, und den dadurch bedingten Gegensatz des empirischen und des philosophischen Ich entwickelt; und daraus folgt, dass die auf jener Grundlage Construirten, sowohl das empirische, als auch das philosophische Ich jene drei Grundsätze annehmen und demnächst Syllogismen fabriciren. Dieser Consequenz wird sich Fichte jedoch erst nach der W. L. von 1801 bewusst. Allein es ist auch ersichtlich, dass Fichte, sobald er sie erkannte, den Gegensatz des empirischen und des philosophischen Ich nicht mehr darin setzen konnte, dass Letzteres reflectirte, Ersteres nicht, sondern dass er ihn anders fassen musste.

Diese Nothwendigkeit rief dann die W. L. von 1804 hervor, in welcher Fichte den Gegensatz des gemeinen und des philosophischen Bewusstseins (— dies sind dort die Namen —) neu construirt. Der Punct, von welchem die Construction dieses Gegensatzes 1804 beginnen musste, ist indess in der Bestimmung des Menschen 1800 schon gegeben. In dieser wurde der Gegensatz des empirischen und des philosophischen Ich im praktischen Ich aufgehoben; daher musste 1804 vom praktischen Ich aus die Differenz des gemeinen und des philosophischen Bewusstseins construirt werden.

Der Gegensatz des gemeinen und des philosophischen Bewusstseins von 1804 entsteht aus dem des empirischen und des philosophischen Ich. Dieser Gegensatz beruhte 1797 auf der Differenz der sinnlichen und der intellectuellen Anschauung: in der W. L. von 1801 finden wir jene beiden Arten der Anschauung und den darauf gegründeten Gegensatz wieder; allein ihre Differenz muss neu construirt werden, da sie in der Bestimmung des Menschen von 1800 aufgehoben ist. In dieser neu construirten Weise geht sie dann in den Gegensatz des gemeinen und des philosophischen Bewusstseins von 1804 über, welcher auf dem Gegensatze des Denkens: einmal nach dem Gesetze des Syllogismus, sodann nach dem Gesetze des Satzes beruht.

8. In der W. L. von 1801 hebt die Construction jenes Gegensatzes mit der Bestimmung an, dass die oben aufgestellten drei Sätze „aus der unmittelbaren Anschauung eines Jeden bewiesen werden können“ *); dieser unmittelbaren Anschauung steht aber nothwendig eine intellectuelle Anschauung gegenüber. Nachdem Fichte die „aus der unmittelbaren Anschauung eines Jeden bewiesenen Sätze“ angeführt hat, fährt er fort: „Wenn dies eingesehen worden, muss gefragt werden, wie und woher es eingesehen worden? Aus welcher höheren Wahrheit etwa wir es erweisen wollen?“ Das Annehmen jener drei Sätze gehört einer niederen Art des Bewusstseins an, denn es soll aus einer höheren Wahrheit erwiesen werden. Das Erweisen fällt nothwendig einem Individuum an-

*) a. a. O. p. 30.

heim, daher muss es Individuen geben, welche in sich die höhere Wahrheit haben.

Dies wird deutlicher im Folgenden: „Jeder, der das Vorhergehende verstanden, wird antworten: er sehe es schlechthin ein, das Wesen des Wissens sei schlechthin so; diese Ueberzeugung drücke aus sein ursprüngliches Sein. — Wir hätten also im Obigen eine unmittelbare Anschauung des absoluten Wissens in uns erzeugt, und erzeugten in diesem Augenblicke, da wir dessen inne werden, wieder eine Anschauung (ein Fürsichsein) dieser Anschauung. Die Letztere ist der Vereinigungspunkt, um den es uns hier zu thun ist" *). Fichte unterscheidet hier eine unmittelbare Anschauung von einer Anschauung der Anschauung.

„Wir gehen zurück zur ersten Anschauung, als dem Objecte der unsrigen. In ihr war eine tiefer liegende Anschauung (Ansicht) des Wissens und ein Sein dieses Wissens vereinigt" **). Wie 1795 statt des möglichen Beobachters ein reflectirendes Ich eintrat, und die sinnliche Anschauung begründete, so wird hier in uns die unmittelbare und die Anschauung der Anschauung verlegt, das In uns wird postulirt. Wie 1797 das philosophische Ich das empirische begründete, so wird hier die unmittelbare Anschauung durch die tiefer liegende Anschauung begründet.

9. Fichte beginnt also mit der unmittelbaren Anschauung. „Kein unmittelbares Wissen ohne von der Freiheit. Hier wurde die innere Form des Wissens vorausgesetzt, und von ihr auf ihr mögliches Aeusseres, ihr Object, geschlossen. — Keine absolute Freiheit, ausser in einem Wissen. Hier wurde die Form der Freiheit vorausgesetzt; in ihr stand die Anschauung und begriff in ihr sich selbst, eben nothwendig als ein Wissen. — Dort: ein absolutes Fürsich- und Insichsein des Wissens, als realer Einheit, sich spaltend in eine äussere absolute (eben auf Freiheit gegründete) Vielheit. Der Reflex, das Fürsichsein derselben, ist in der Mitte. Hier: ein unmittelbares Sichergreifen der äusseren Einheit (durch Freiheit) in der Vielheit, und Verschmelzen derselben zur inneren und realen

*) a. a. O. p. 31. **) a. a. O. p. 32.

Einheit des Wissens. Der vereinigende Reflex ist hier gleichfalls in der Mitte.

Nun soll beides schlechthin Eins sein und ebendasselbe: absolute Freiheit das Wissen, und das absolute Wissen Freiheit. Es wird nicht angeschaut als Eins, indem immer von einer der beiden Ansichten zur anderen fortgegangen werden muss; aber es soll Eins sein. Der Mittel- und Wendepunkt aber, den wir oben als Reflex des absoluten Wissens bezeichneten, ist dieses einige Sein; und so sind auch die beiden möglichen Beschreibungen desselben immer nur Beschreibungen desselben Seins des absoluten Wissens.

Einheit dieses Seins und seiner beiden Beschreibungen also ist die tiefer liegende Anschauung.

Machen wir diese selbst wieder zu ihrem Objecte, was der eigentliche Inhalt unserer Aufgabe ist; — d. h. keineswegea, machen wir dieses Objectmachen selbst wieder zum Objecte, sondern seien wir vielmehr im folgenden diese Anschauung, welche, da sie die Anschauung des absoluten Intelligirens selbst ist, vorzugsweise iutellectuelle zu nennen wäre.

Wir sind es auf folgende Weise. In der oben beschriebenen Anschauung erfasst offenbar das absolute Wissen sich selbst, seinem absoluten Wesen nach auf absolute Weise. Zuvörderst: es hat sich selbst aus sich selbst, seinem absoluten Wesen nach, in der Einheit: es ist, weil es eben Wissen ist, in seinem Sein schlechthin zugleich für sich selbst. Ferner: es erfasst, schaut an und beschreibt sich in dieser Anschauung auf die angegebene Weise, als Einheit der Freiheit und des — hier ein wenig anders angesehenen und nicht mehr absolut seienden — Wissens.

Aber eben um sich in dieser Anschauung zu beschreiben, muss es sich als Wissen (als vollzogenes Wissen), schon haben. Was ist nun dieses letztere für ein Wissen? Wir haben es sattsam beschrieben: ein gediegener, auf sich selbst ruhender, in und durch sich selbst gebundener, seiner Form nach keine Freiheit voraussetzender, sondern von der absoluten formalen Freiheit selbst vorausgesetzter Gedanke

(Lebens- und Denkact) jener absoluten Identität der Freiheit und des Wissens.

Dieser lebendige Gedanke nun ist's, der in der intellectuellen Anschauung sich selbst anschaut: — nicht als Gedanke, sondern als Wissen, indem die in ihm liegende absolute Form des Wissens (Fürsichsein — absolute Möglichkeit, in jedem Sein zugleich Reflex desselben zu sein) sich vollzieht, weil sie sich vollziehen kann in Folge der absoluten (formalen) Freiheit des Wissens. So schaut er sich in ihr auf absolute (schlechthin freie) Weise nach seinem absoluten Wesen an.

So viel genügt über den Inhalt der intellectuellen Anschauung. Jetzt über ihre Form *).

10. „Mit absoluter Freiheit ergreift sich der Gedanke oder das Wissen. Dies setzt voraus ein von sich selbst sich Losreissen des Gedankens, um dann sich wieder fassen (objectiviren) zu können, eine Leerheit der absoluten Freiheit, um für sich selbst zu sein. Die Freiheit macht sich selbst", „eben dieses nicht Sein der absoluten Freiheit, um doch zu sein und zu werden, ist es, worauf hier aufmerksam gemacht wird. Unten (im objectivirten Wissen) ist sie und das Sein. Hier ist beides nicht, sondern wird.

In diesem Acte nun geht das Wissen sich selbst auf: die Freiheit, wodurch sie das Sein beschreibt: das Sein, das da beschrieben wird. In diesem Acte ist beides für sich, und ohne ihn wäre keins von beiden, sondern es wäre eitel Blindheit und Tod. Hierdurch wird die Freiheit eigentlich zur Freiheit, was ohne Mühe einleuchtet, — der Gedanke zum Gedanken, was zu erinnern ist. Sie bringt die Sichtbarkeit, das Licht erst in beide hinein und flösst es ihnen ein. Sie ist die absolute Reflexion: ihr Wesen ist Act.

Keine Reflexion, als Act, daher, ohne absolutes Sein des Wissens: hinwiederum kein Sein (Ruhe, Zustand) des Wissens, ohne Reflexion; denn sodann wäre es eben kein Wissen, — und es wäre in ihm keine Freiheit (die nur im Acte ist, und ein Sein nur enthält zufolge des Actes), und kein Sein des Wissens, das da nur ist für sich.

*) a. a. O. p. 32. 33.

Und so sind beide Ansichten vereinigt in dieser Anschauung. Ob du das Sein von der Freiheit, oder die Freiheit von dem Sein ableitest, ist es immer nur die Ableitung desselben von demselben, nur verschieden angesehen; denn die Freiheit oder das Wissen ist das Sein selbst; und das Sein ist das Wissen selbst, und es giebt durchaus kein anderes Sein. Beide Ansichten sind unzertrennlich von einander" *).

„Dem Ganzen jener absoluten Reflexion wird nun ein Sein des Gedankens sowohl, wie der — hier der stehenden und seienden — Freiheit vorausgesetzt; und auch hier ist Eins nicht ohne das Andere. Zugleich liegt aber im unteren Wissen, wie gezeigt, auch Freiheit und Sein (d. h. Möglichkeit der Reflexion — und der reine, absolute Gedanke), und beide sind auch nicht Eins ohne das andere, ebenso wie oben. Endlich sind die beiden Beziehungen derselben, das Oben und das Unten, auch nicht ohne einander; und wir bekämen so, wie das Bewusstsein anhebt, ein untrennbares Fünffache, als eine vollkommene Synthesis. Eben in dem Mittelpunkte, d. i. in dem Acte des Reflectirens, steht die intellectuelle Anschauung und vereinigt beides, und in beiden die Nebenglieder beider.

Sie steht in dem Mittelpunkte und vereinigt: — was heisst dies? Offenbar: das (unten liegende) Sein ist zugleich in und für sich selbst, und erleuchtet und durchdringt sich in diesem Fürsichsein; es wird also wesentlich und innerlich die Anschauung, das freie Fürsich damit verknüpft, und beide sind erst ein Wissen, sonst wäre das Sein blind. Umgekehrt wird die (obere) Anschauung — das freie Fürsich — in die Form der Ruhe und Bestimmtheit aufgenommen; und erst in dieser Vereinigung wird ein Wissen, ausserdem wäre die Freiheit des Fürsich leer und Nichts; sie fiele durch sich selbst hindurch. So ist Wissen theils sein Sein erleuchtend, theils sein Fürsich (Licht) bestimmend: die absolute Identität beider ist die intellectuelle Anschauung, oder die absolute Form des Wissens, reine Form der Ichheit. Für ist nur im Lichte;

*) a. a. O. p. 34.

aber es zugleich ein für sich — ein vor sich im Lichte hingestelltes — Sein.

Hier wohnt die intellectuelle Anschauung in sich selbst; sie ist innerlich ein reines Für, und durchaus nichts weiter." „Dieses Fürsichsein ist ein absolutes Fürsichsein, d. h. schlechthin was, und schlechthin weil es ist, nicht aus einem Anderen und zufolge dessen. Seine Anschauung ruht daher in sich selbst für sich, was wir als die Form des Denkens bezeichneten. Sie ist daher als absolute Form des Denkens in sich selbst gehalten, nicht etwa hält sie sich selbst. Sie ist ein in sich selbst helles, stehendes und geschlossenes Auge."

„In diesem also in sich geschlossenen Auge — steht nun unser System — der transcendentale Idealismus." „Mit der entdeckten absoluten Form des Wissens, schlechthin für sich zu sein, tritt die Reflexion des Wissenschaftslehrers als thätig und als etwas aus sich selbst herbeiliefernd, was nur ihm bekannt und vorbehalten wäre, völlig ab." „Alles, was von nun an aufgestellt werden wird, liegt in der aufgezeigten intellectuellen Anschauung, deren Wurzel das Fürsich des absoluten Wissens selber ist, und der Verfolg ist bloss und lediglich eine Analyse derselben" *).

11. Wir haben das absolute Wissen seinem Inhalte und seiner Form nach kennen gelernt. Es sind die Begriffe angegeben worden, welche der Wissenschaftslehrer durch Syllogismen in das absolute Wissen hineingetragen hat. Diese sollen jetzt aus demselben mittelst Syllogismen, angeblich von der intellectuellen Anschauung, wieder herausgetragen werden. Eine Beobachtung dieser Procedur könnte nur Interesse haben, wenn wir ermitteln wollten, ob aus dem absoluten Wissen gerade soviele Begriffe wieder herauskommen, als hineingelegt worden sind. Dies trauen wir aber dem Philosophen schon zu, zumal da wir hier die Syllogismen des Philosophen gar nicht controliren, sondern hinter den Mechanismus seiner Philosophie kommen wollen. Wir begnügen uns daher, die drei Hauptmomente des intellectuell angeschauten absoluten Wissens angegeben zu haben:

*) a. a. O. p. 35—37.

1, „Das Wissen ist nun gefunden und steht vor uns als ein auf sich selbst ruhendes und geschlossenes Auge. Es sieht nichts ausser sich, aber es sieht sich selbst“ *). Die in das absolute Wissen hineingelegten Begriffe werden in ihrem ruhigen Nebeneinander reproducirt. Der Satz der Identität ist bestimmend.

2, „Das Wissen, wenn es sich selbst anschaut, findet sich als ein inneres für und in sich Entspringen. Wenn es sich anschaut, sage ich: denn ebensowohl, wie es überhaupt nicht sein könnte, kann es auch nicht für sich sein. Seine Dupplicität hängt ebensowohl ab von der Freiheit, als seine Simplicität“ **). Die Dupplicität besteht in dem Gegensatz der Freiheit und des Seins, als eines „ruhenden Objectes“ ***), oder auch „des Wissens und des Dinges“ †). In dieser Form tritt der Satz des Widerspruchs von 1794 wieder auf. Das Wechselverhältniss, welches Fichte 1794 zwischen dem Satze des Widerspruchs und dem des Grundes setzte, da die Antithesis nothwendig Synthesis, und diese jene voraussetzte, wird hier durch das conditionale „Wenn“ ausgedrückt: „das Wissen, wenn es sich anschaut.“

3, „Dieses also beschriebene Denken ist nicht möglich ohne eine ihr gegenüberstehende quantitirende Anschauung. Diese Anschauung als Nebenglied des Denkens ist die nothwendig geschlossene Anschauung eines Systems von Vernunftwesen. Die Vernunft aber setzt in der unmittelbaren Anschauung sich selbst aus sich nothwendig auch ausser ihr selbst: das Ich wird in einer geschlossenen Anzahl wiederholt“; und umgekehrt „ist das Ich (die Iche) jenseits aller Wahrnehmung als Grund derselben in der reinen Vernunftidee an sich, oder in Gott geschlossen“ ††). Denn „ein nur auf das absolute Sein zu beziehendes Gesetz schmiegt sich unmittelbar und unabtrennlich, wenn ein Wissen ist, an dasselbe an, um eine für das Wissen durchaus zufällige und a priori ihm unbegreifliche Folge der Qualitäten der Materie zu ent-

*) a. a. O. p. 38.
**) a. a. O. p. 72.
***) a. a. O. p. 74.
†) a. a. O. p. 148.
††) a. a. O. p. 148.

wickeln. Da dieses Gesetz, wenn ein Wissen ist, sich durchaus auf gleichmässige Weise vollzieht, so haben wir nur Ein empirisches Wissen und Ein Ich als Repräsentant aller empirischen Iche, gesetzt" *). „Das in der Wahrnehmung an sich gebundene Ich, das Individuum" ist „der Grund der sinnlichen Welt" **). Diese entsteht nämlich so: „Durch eine Reflexion des Wissens wird die Anschauung zum Stehen gebracht", und „ein ruhendes Object"; „durch eine zweite Reflexion wird dies zu einem Quantitiren" ***), oder „zu einer realen Anschauung" ****); diese aber „fasst das Quantitiren durch eine weitere Reflexion als ein bestimmtes Object" *****), und „wird dadurch Bewusstsein" ******). In dieser Form erscheint der Satz des Grundes von 1794, d. h. als ein bedingter durch den Satz des Widerspruchs und durch den der Identität.

12. Diese ganze Construction hat aber ihr Dasein in dem Gegensatze des philosophischen und des empirischen Ich. Die Deduction des Entspringens aus A, geschieht durch den Philosophen. Im absoluten Wissen ist das Wissen und das Sein zur Einheit verbunden. Sowie das Wissen und das Sein das absolute Wissen verlässt, entsteht ein „unbestimmtes Quantitiren, in welchem ein Bewusstsein aufgeht" †). Dieses Quantitiren setzt sich dann als „Freiheit" ††) und ihr gegenüber als „Gegenstand, als reale Anschauung, als Natur und Welt" †††); so dass einander gegenüberstehen: „die Sinnenwelt und die Vernunftwelt." Der Mittelpunkt beider Welten ist „das durch Wechselwirkung mit der Vernunftwelt bestimmte Individuum, als absolutes Princip der Wahrnehmung" ††††).

Wie nun das absolute Entspringen das absolute Wissen verliess und die Freiheit setzte, so geht die Freiheit aus sich heraus †††††) und setzt das Denken. Die beiden Momente, das des Wissens, und das des Seins, welche die Freiheit in sich enthält, erscheinen im Denken einmal als Wissen, sodann als Wahrnehmen. Sowie die Freiheit sich in Denken

---

*) a. a. O. p. 136. 137.
**) a. a. O. p. 148.
***) a. a. O. p. 74.
****) a. a. O. p. 112.
*****) a. a. O. p. 73.
******) a. a. O. p. 75.
†) a. a. O. p. 74.
††) a. a. O. p. 75. 76.
†††) a. a. O. p. 112. 73. 75. 85. 86.
††††) a. a. O. p. 153. 154.
†††††) a. a. O. p. 78. 79.

umwandelt, sind zunächst beide Momente in der Anschauung vereinigt; trennen sich dann, und setzen im theoretischen Ich das Wissen und das Vorstellen *); welcher Gegensatz der des philosophischen und des empirischen Ich ist, da er im Ich ist, welches bereits deducirt ist.

Die Hauptsache in dieser Deduction ist das Setzen der Freiheit im praktischen Ich. „Die Welt entsteht nur bei Gelegenheit des absoluten Wissens, als das Unmittelbare", und „ist Bild und Ausdruck der formalen Freiheit" **). Aus dieser erhebt sich erst das „Denken und Anschauen, deren Grundlage das Gefühl ist ***); so dass das als Freiheit bestimmte Quantitiren, die Einheit des Subjectiven und Objectiven, die Grundlage der Individualität ist †). So ausgestattet „findet sich das Individuum" ††). Dies ist das Erste, das Leben, und erst auf diesem Boden, auf diesem Boden erhebt sich das Wissen des Philosophen †††). Somit ist der Philosoph als praktisches Ich bestimmt; ebenso das empirische Ich; allein der Philosoph weiss, das empirische Ich stellt vor. Der wissende Philosoph weiss also, wie das absolute Wissen sich zur Freiheit, und diese zum philosophischen Wissen macht; das empirische Ich stellt das absolute Wissen als ein Ruhendes, als Natur, vor.

c, Der Widerspruch im philosophischen Princip.

1. Bisher sind wir Fichte's Entwicklung des philosophischen Princips gefolgt, allein weiter können wir nicht mitgehen, ehe nicht der Widerspruch gehoben ist, welcher uns in der bisherigen Untersuchung entstanden ist. Fichte sagte uns 1794, das Ich sei das philosophische Princip, und wir merkten es uns. Im Jahre 1801 sagt er, das absolute Wissen sei das Princip. Wie sollen wir diese beiden Angaben vereinigen? entweder ist das Ich das philosophische Princip, dann ist es nicht das absolute Wissen, oder das absolute Wissen ist das Princip, dann ist es nicht das Ich — Eins ist nur möglich.

*) a. a. O. p. 79—87.
**) a. a. O. p. 86.
***) a. a. O. p. 112.
†) a. a. O. p. 116.
††) a. a. O. p. 118.
†††) a. a. O. p. 131—136. 87.

Fichte sagte uns 1794 das Ich sei das philosophische Princip. Der Begriff des Ich kam an uns durch das Wort Ich. Durch dieses Wort wurde in uns der Begriff des Ich angeschlagen, denn das Wort Ich bezeichnet in der deutschen Sprache, welche Fichte, wie wir verstehen, diesen Begriff und keinen anderen. Fichte machte also einen bestimmten Begriff zum philosophischen Princip. Jeder, welcher deutsch versteht, denkt bei dem Worte Ich den geforderten Begriff, er denkt ihn vermittelst dieses Wortes und niemals ohne dasselbe.

Als uns Fichte 1794 sagte, das Ich sei Princip, so haben wir uns das Wort gemerkt, und aus demselben den Begriff herausgenommen. Als er uns 1801 sagte, das absolute Wissen sei Princip, so haben wir es ebenso gemacht; durch das Wort erhielten wir den Begriff. — Sowohl 1794, als auch 1801 stellte Fichte einen Begriff an die Spitze seines Systems, welches angeblich Alles enthält, was da ist, war und sein wird. Wenn aber der Begriff des Ich Princip ist, so kann es nicht der des absoluten Wissens sein, und wenn es der des absoluten Wissens ist, so kann es nicht der des Ich sein, denn die Begriffe sind mit den Worten unzertrennlich verbunden, die Differenz der Worte unterscheidet unser Gehörorgan aber sehr bestimmt. Nichts destoweniger stellt Fichte beide Begriffe als Princip auf, nicht in der Art, dass beide neben einander Princip seien, sondern dass jeder den anderen ausschliesse, und ausschliesslich Princip sei. Dies ist aber unmöglich, denn der Begriff des Ich kann nicht den Begriff des absoluten Wissens ausschliessen, und in derselben Beziehung, in welcher er ihn ausschliesst, mit ihm dasselbe sein; und ebenso ist es mit dem Begriffe des absoluten Wissens. Somit hat unser Glaube an die Absolutheit von Begriffen uns dahin geführt, dass wir uns in einem unauflöslichen Widerspruche befinden. Es hilft auch nichts, wenn wir einwenden, dass Fichte 1801 einen Irrthum, welchen er 1794 begangen hätte, verbessert hätte; denn dies ist in der That nicht der Fall, das absolute Wissen von 1801 ist in nothwendiger Entwicklung aus dem Ich von 1794 entstanden; selbst 1805 billigte Fichte noch die W. L. von 1794.

2. Dieser Widerspruch ist uns bei der kritischen Behandlung von Fichte's Werken entstanden. Wollen wir ihn daher lösen, so müssen wir auf den Grund zurückgehen, aus dem es uns entstanden ist. Dieser Grund sind Fichte's Werke, als Quelle, und unsere kritische Methode. Fichte's Werke sind der Ausgangspunkt unserer Untersuchung; das geschichtliche Factum, dass wir seine deutsch geschriebenen Werke verstehen, ist das Mittel zwischen uns und ihnen. In diesen Werken steht geschrieben, was wir denken sollen; wir nehmen daher aus seinen Worten die darin niedergelegten Gedanken und Begriffe heraus, und in dem Herausnehmen des begrifflichen Inhalts aus den Worten besteht unsere Methode.

Fichte sagt nicht, dass er uns nur Worte giebt, aus denen wir uns die Begriffe holen sollen, allein er giebt uns factisch nur Worte, und wir müssen uns an dies Factum halten, weil es keinen anderen Weg giebt, um an seine Gedanken zu hommen. Sein Schweigen über diesen Punkt kann uns daran nicht hindern, denn von dem Zusammenhange des Wortes mit dem Begriffe weiss er, als Philosoph, nichts; diesen Zusammenhang haben erst die Sprachforscher und Physiologen, also Empiriker, entdeckt. Der Philosoph weiss nichts davon, dass der Begriff nur die eine Seite des Wortes ist, dass ein Wort eine factisch gegebene, nicht weiter zu erklärende Verbindung von Laut und Begriff ist, dass es keinen Begriff ohne einen lautlichen Träger giebt, und dass Begriff und Laut nur Momente sind in dem lebendigen organischen Process, welcher durch die volksthümlich bestimmte Einheit gleichredender Individuen erzeugt wird.

Der Philosoph weiss davon nichts, er spricht vielmehr nur von Gedanken und Begriffen, welche, seiner Versicherung zufolge, Himmel und Erde und alle Menschen machen. Von den, zu den betreffenden Gedanken und Begriffen nothwendig gehörenden, Worten redet er nicht, sondern bedient sich nur factisch derselben. Fichte philosophirt in deutscher Sprache, und bedient sich derselben in der Form, welche sie durch den geschichtlichen Process des deutschen Volkes bis zum Ende des 18ten Jahrhunderts erhalten hat·

Was das deutsche Volk geistig bewegt, was es gedacht und gefühlt hat, seine Freuden und Leiden hat es in ihr niedergelegt. Diese geschichtlich gewordene, so bedingte Sprache setzt der Philosoph stillschweigend voraus, und bildet sich steif und fest ein, dass Alles, was er unter dieser Bedingung philosophirt, von ihm a priori gemacht werde. Der Philosoph ist dabei aber durchaus naiv, an die Sprache, an das Wort, an das Reden denkt er nicht; Er hat es seiner Meinung nach nur mit Begriffen, nur mit dem Denken zu thun. Das Denken, Begriffe sind ihm an und für sich. Factisch aber macht er mit dem wortlosen Denken nicht Ernst, sondern philosophirt stets in einer bestimmten Volkssprache.

Wenn uns ein Philosoph daher in einer bestimmten Volkssprache verkündet, dieser oder jener Begriff sei absolut: so können wir an die absoluten Begriffe nur gelangen, indem wir sie aus seinen Worten herausnehmen, und dies haben wir gethan. Bei dieser Methode sind wir aber zu dem unauflöslichen Widerspruch im philosophischen Principe gekommen.

3. Dieser Widerspruch existirte indess nur für uns. Für Fichte'n existirte er garnicht.

Fichte hat 1794 das Ich für das philosophische Princip gehalten. Er hat dies Princip in den Jahren von 1794 bis 1801 vielfach behandelt, wir haben mehrere Modificationen an demselben beobachtet, allein nirgends gefunden, dass er selbst die, von uns bemerkten, Modificationen als solche erkannt hätte. Fichte hält alle am Princip eintretenden Modificationen für bedingt durch dasselbe, schreitet von der einen zur anderen fort, bis er endlich zum absoluten Wissen kommt. Er deutet nirgends an, dass er sich früher geirrt hätte, und seinen Irrthum verbessern wollte. Er gelangt vom Ich zum absoluten Wissen und ahndet garnicht, dass er das Princip verändert hat. Dieser naive Uebergang ist ein Factum, und nöthigt uns zu der Frage, ob dieser Widerspruch nicht in einem Höheren aufgehoben ist? denn dies Factum deutet darauf hin, dass für sein Philosophiren noch etwas Anderes bestimmend war, als die von ihm aufgestellten Begriffe, dass es ein Drittes gab, welches unverändert blieb,

mochte das philosophische Princip Ich, oder absolutes Wissen genannt werden.

Dies höhere Princip muss für Fichte's philosophisches Denken das Gesetz gewesen sein. Dieses Denkgesetz muss in ihm, dem lebendigen Individuum gewesen sein. — Damit ist aber noch garnicht entschieden, ob es ihm angeboren war, vermöge seiner deutschen Nationalität; oder ob es in ihn von Aussen hineingekommen ist, ob es ein angelerntes war, ob nicht die philosophische Tradition über ihn eine solche Kraft ausgeübt hat, dass er ihr seine ganze Geisteskraft dienstbar machte, und dadurch das der philosophischen Tradition zu Grunde liegende Princip frei machte.

Jenes höhere Princip kann ferner nicht wieder ein Begriff sein, denn wollten wir den Begriff des Ich mit dem Begriff des absoluten Wissens durch einen dritten Begriff vermitteln, so kämen wir um keinen Schritt vorwärts, sondern hätten statt zweier Begriffe nur dreie. Es muss also etwas anderes sein, als Begriff. Was es ist, wird die Untersuchung ergeben, wir nennen es das Schema.

C. Das Schema der Fichte'schen Philosophie.

Wir haben gefunden, dass es ein Drittes, ein Höheres geben muss, welches den Widerspruch im Princip der Fichte'schen Philosophie auflöst; dass Fichte den aufgezeigten Widerspruch nicht gekannt hat, dass ihn also jenes Dritte, Höhere unbewusst bei seinem Philosophiren bestimmt haben muss.

Wie wollen wir zur Kenntniss dieses höheren Dritten gelangen? das ist die erste Frage, welche für uns aus der Natur der Sache hervorgeht; wir haben daher über unsere Methode Rechenschaft zu geben.

a, Die empirische Methode.

1. Was in Fichte ist, das können wir nicht unmittelbar erkennen. Wollen wir daher das Princip entdecken, wel-

ches ihn bei seinem Philosophiren bestimmt hat, so müssen wir die Producte seines philosophischen Denkens einer Untersuchung unterwerfen, und dies sind seine philosophischen Schriften. Aus diesen Schriften wollen wir das ihn bestimmende Princip seines philosophischen Denkens ermitteln; es fragt sich also, wie wir dies von allem anderen absondern, was Fichte'n etwa sonst noch bestimmt hat, und was ebenfalls aus seinen Schriften von uns reproducirt werden kann?

Die Art und Weise, wie wir an Fichte's philosophische Begriffe gekommen sind, haben wir bereits angegeben. Wir hielten uns an seine Sprache, und nahmen aus seinen Worten den begrifflichen Inhalt heraus, welcher nach den Gesetzen unserer Sprache darin liegt. Die herausgenommenen Begriffe waren ohne Zweifel in Fichte'n gewesen. Allein es fragt sich, ob in ihm nichts weiter war, als er sie dachte und niederschrieb? — Wenn noch ein Weiteres damals in ihm gewesen und in seine Schriften übergegangen ist, so ist es durch unsere Darstellung seines Princips wenigstens nicht verloren gegangen, denn wir haben sein Princip in der Form wiedergegeben, in welcher er es selbst gedacht hat; wir haben seine Gedanken nicht erst durch unsere Individualität philtrirt, und mit unserem individuellen Aufguss reproducirt, sondern wir haben sie gegeben, wie Er sie gegeben hat. — Indem wir aber nach dem empirischen Grundsatze verfahren sind, dass „ein Gedanke nur in der Form derselbe ist, in welcher ihn sein Urheber gefasst hat" *), haben wir schon angedeutet, dass uns ein Anderes, ein Weiteres, als die begriffliche Bestimmtheit, nicht entgangen ist, welches an Fichte's Worten haftet, und ebenfalls in ihm war, als er seine philosophischen Begriffe dachte. Allein wir haben dies Weitere nicht beachtet, weil Fichte nicht wollte, dass wir es beachten sollten, weil er Begriffen schöpferische Kraft zuschrieb, von uns nur das Denken der Begriffe forderte.

Wenn uns Fichte sagte: Denke den Begriff des Ich, so sind wir pünctlich seiner Aufforderung nachgekommen, und

*) Guil. de Humboldt. Lettre à Ms. Abel Remusat sur le génie de la langue chinoise et sur l'origine des formes grammaticales. p. 59.

haben das Pronomen personale der ersten Person gedacht, dies Abstractum der Eigennamen, Carl, Wilhelm, Friedrich u. s. f.

Verlangte Fichte, dass ich das durch den Begriff des Ich Bezeichnete denken sollte, so habe ich meine physische Individualität gedacht, mit allen organischen Erscheinungen, welche daran vorkommen.

Sagte Fichte: Denke nicht deine physische Individualität, sondern das, wodurch dieselbe erst Ich ist, so haben wir das Wort Ich gedacht, sofern es uns in unserer Sprache objectiv gegeben ist, durch welches wir das Bewusstsein ausdrücken, dass unsere physische Individualität eine Einheit ist, ohne dass das Wort Ich in unserer Individualität aufginge, sondern Jedem unserer Volksgenossen zum Ausdrucke seiner Individualität dient. Jeder braucht es, und doch ist keiner dieses Ich, keiner ist aber Ich ohne dieses Wort, seine Schranke tritt erst ein bei dem anders redenden Volke.

Welche Beziehung Fichte auch an dem Begriffe des Ich heraushebt, wir sind ihm stets gefolgt, und haben obige Beziehungen in seinem theoretischen, praktischen und absoluten Ich wieder erkannt. Wir haben den am Worte haftenden Begriff aus seinen Worten richtig herausgenommen, und die Beziehungen des Begriffes richtig aufgefasst.

Dadurch haben wir aber keineswegs Fichte's Inneres erschöpft, wir haben nicht Alles das reproducirt, was ihn erfüllte, als er jene Begriffe dachte und niederschrieb.

2. Wenn Fichte das Ich denkt, so denkt er keinesweges bloss das Pronomen personale der ersten Person, oder seine physische Individualität, oder das in unserer Sprache objectiv für Jedermanns Gebrauch gegebene Wort, sondern es tritt zu dem Begriffe des Ich ein über die Bestimmtheit des Begriffes Ueberschiessendes hinzu. Das reine Ich ist ihm ein Unendliches, Ueberschwängliches, garnicht zu Sagendes, ein über alle Maassen Hobes und Erhabenes. Wie bei Fichte ist es bei allen Philosophen. Wenn Hegel das reine Sein denkt, so zieht er zugleich den Hut, wenn Trendelenburg die Bewegung anschaut, so macht er eine Reverenz.

Was ist aber jenes Ueberschiessende? — Ein Garnichts? — Das Hutabnehmen, die Reverenz ist gewiss Etwas, denn ich sehe es. Ich schliesse daher auf gutem empirischen Grunde, dass in den Individuen eine Kraft thätig ist, welche diese Erscheinungen hervorbringt. Von den Begriffen: Ich, Sein, Bewegung kann sie nicht bewirkt sein, denn dann müssten diese Begriffe stets solche Erscheinungen hervorbringen; allein wir haben diese Begriffe soeben gedacht, und schwerlich hat die vorstehende, kritische Untersuchung Jemanden veranlasst vor dem Ich, dem Sein, der Bewegung den Hut zu ziehen oder eine Reverenz zu machen. Wir haben also zu der Bestimmtheit des Begriffes kein Ueberschiessendes hinzugefügt. Warum haben wir dies nicht gethan? warum konnten wir das Hinzufügen unterlassen? — Die Beantwortung dieser Fragen hängt davon ab, dass wir wissen, was jenes Ueberschiessende ist?

3. Was jenes Ueberschiessende ist, das lässt sich ebensowenig lehren, als sich die Energie des Gesichtsnerven lehren lässt, man kann es nur in sich erleben. Wem es aber gegeben ist, wer es in sich erlebt, bei diesem zeigt es sich als dasjenige, welches all' sein Handeln, wozu das Reden auch gehört, bestimmt, was beim Handeln stets den Ausschlag giebt, und den Producten des Handelns ihr individuelles Gepräge giebt, in keinem Gebilde erschöpft wird, sondern über alle übergreift. — Es ist das, was den geschichtlichen Bildungen eines Volkes z. B. seiner Sprache, seiner Religion, seinem Recht, seiner Kunst ihr eigenthümliches Gepräge aufdrückt, wodurch sie eben Gebilde dieses Volkes sind, was als genialer Geisteshauch an diesen Gebilden haftet, nur dem bemerkbar, welcher zu demselben Volke gehört, oder die Gabe erhalten hat, sich von fremder Volksthümlichkeit durchdringen zu lassen. Es ist das, was alle Bildungen eines Volkes hervortreibt, entwickelt und unerschöpflich fortwirkend, immer höhere und höhere Gebilde hervorbringt, so lange nur ein Sprössling des Volkes noch lebt. Es ist mit einem Worte der Volksgeist.

Der lebendige Volksgeist ist ein garnicht zu Messendes, in keinem Begriffe Aufgehendes, jedes Maass Ueberflügelndes.

Nur an den Gebilden eines Volkes ist er uns zugänglich, denn er nimmt hier Theil an der Bestimmtheit des Gebildes. Die Gebilde geschichtlicher Völker, ihre Sprache, ihre Religion, ihren Staat, ihre Kunst, ihre verschiedenen Literaturarten u. s. f. können wir vergleichen, und uns Deutschen ist es gegeben, dass bei solcher Vergleichung uns das Bewusstsein volksthümlicher Differenzen aufgeht, dass wir einen Volksgeist in einzelnen Begriffen erfassen, das Gesetz, nach welchem er bildet, erkennen können. Kein einzelner so gewonnener Begriff erschöpft freilich den Volksgeist eines lebendigen Volkes, allein bei todten Völkern lässt er sich in der Gesammtheit der so gewonnenen Begriffe darstellen, bei lebenden annähernd erkennen. Bei der wirklichen, geschichtlichen That ergänzt der angeborne Volksgeist die Unbestimmtheit des Begriffes.

Die Grundbedingung einen Volksgeist zu verstehen, liegt daher in der uns gegebenen deutschen Volksthümlichkeit. Wir verstehen ein fremdes Volk, weil unser Volksgeist dies vermag, wir verstehen einen Volksgenossen, weil wir von dem gleichen Volksgeiste erfüllt sind, wie er. Dieser unser Volksgeist musste uns daher das Verständniss der Schriften Fichte's eröffnen; wäre er nicht hinzugetreten, als wir sie lasen, so hätten wir bedeutungslose Laute vernommen, wir hätten höchstens begriffliche Bestimmtheiten aufgefasst; tritt er aber hinzu, so entsteht zwischen uns und Fichte eine nationale Beziehung.

4. Die Weise jedoch, wie bei Fichte der Volksgeist zu den philosophischen Begriffen hinzutritt, ist eine andere, als bei uns. Fichte wurde bei seinem Philosophiren von seinem deutschen Volksgeiste bewusstlos getrieben; der deutsche Volksgeist trat unmittelbar zu seinen philosophischen Begriffen hinzu, haftete an denselben, ihm selbst unbemerkt. Fichte war der festen Ueberzeugung, dass die Producte seines Philosophirens, seine philosophischen Begriffe, nichts weiter wären, als Begriffe, er übertrug auf diese das über die Bestimmtheit des Begriffes Ueberschiessende, legte diesen die schöpferische Kraft bei, welche nur seiner eigenen Individualität als einem Gliede des deutschen Volkes zukam.

Wir hingegen sind nicht bewusstlos verfahren. Sobald Fichte uns aufforderte einen Begriff zu denken, so liessen wir uns durch unseren Volksgeist in das Verständniss desselben hineintragen, wir folgten Fichte'n. Sobald wir aber zu dem Begriffe gelangt waren, so zogen wir unseren Volksgeist zurück, und fassten das Wort in seiner begrifflichen Bestimmtheit, erwägend, ob der Begriff wohl das vermöchte, was der Philosoph ihm zuschrieb, was er wohl wäre, wenn er nicht mehr von der in den Volksgenossen lebendigen Nationalität der Deutschen getragen würde. Uns war der so ins Freie gesetzte Begriff ein Garnichts, Fichte'n ein Ueberschwängliches; wir kannten keine Begriffe, welche von unserer Volkssprache losgelöst noch etwas sind, Fichte glaubte an solche.

Das Verhältniss Fichte's zu den philosophischen Begriffen ist also ein anderes, als das Unsrige; er fügt den Volksgeist bewusstlos hinzu; wir fügen ihn mit Bewusstsein hinzu und ziehen ihn mit Bewusstsein zurück. Woher dieser Unterschied kommt, ist leicht zu erkennen. Fichte lebte zu einer Zeit, wo es noch keine historische Empirie gab, wir stehen auf ihren Schultern. Wir können den Volksgeist von der begrifflichen Bestimmtheit trennen, weil die historischen Empiriker es uns gelehrt haben.

5. Dass der Volksgeist sich von der begrifflichen Bestimmtheit trennen, und wiederum in einzelnen Begriffen fassen lässt, beweisen die Arbeiten der historischen Empiriker, welche ihre Kraft gerade auf diesen Punkt gerichtet haben. Ein Beispiel wird die Sache klar machen.

Vergleicht man die sprachliche Mittheilung der Chinesen mit der anderer Völker, welche Flexionssprachen reden, so zeigt sich eine wesentliche Differenz. Die Chinesen reden nicht in Sätzen, wie die Völker mit Flexionssprachen, sondern der Chinese stellt die Begriffe, welche er seinem Zuhörer mittheilen will, in fester lautlicher Bestimmtheit neben einander, ohne äusseres Zeichen der Verbindung. In den Flexionssprachen übergiebt der Redende dem Hörer je zwei Begriffe, Subject und Prädicat, nebst der, ihre Beziehung bezeichnenden, Copula, welche entweder in einer Flexionsendung oder in einem eigenen Verbum ausgedrückt ist. Das Band der Begriffe ist

hier lautlich ausgeprägt, im Chinesischen ist dies nicht der Fall; fehlt aber darum keinesweges. Der Redende fügt zu den lautlich bestimmten Begriffen innerlich das Band hinzu, welches ihre Beziehung bewirkt; dem Hörer giebt er nur die lautliche Bestimmtheit der Begriffe in der Erwartung, dass dieser innerlich die Beziehung schon hinzufügen werde; und wie jeder Chinese in dieser Erwartung redet, so entspricht auch jeder dieser Erwartung. Das innerliche Hinzuthun der Beziehung ist es gerade, welches unter den Volksgenossen das sprachliche Verständniss vermittelt, denn das Thätige und Vermittelnde ist der chinesische Volksgeist selbst. Das, was in der chinesischen Sprache innerlich bleibt, tritt in den Flexionssprachen in lautlicher Bestimmtheit heraus, als Copula, als Verbum Sein. Wir können daher den chinesischen Volksgeist durch das Verbum Sein bezeichnen, vorausgesetzt, dass wir uns nicht einbilden, ihn durch dies deutsche Wort erschöpft zu haben, denn in den redenden Individuen greift er über jede begriffliche Bestimmtheit hinüber.

6. Ein solches Ueberschiessendes war es nun, welches wir von Fichte's philosophischen Begriffen zurückzogen, sobald wir von ihm in das Verständniss seiner Rede hineingetragen waren. Dass wir beides, die begriffliche Bestimmtheit und den Volksgeist trennen konnten, verdanken wir der historischen Empirie. Diese ist aber selbst bedingt: zunächst durch unsere deutsche Nationalität, welche es uns möglich macht, uns in jeden Volksgeist zu vertiefen, ohne in einem einzigen aufzugehen, welche darum kein Vages, Unbestimmtes ist, sondern in ihrer geistigen Ueberlegenheit das Allerbestimmteste ist. Sodann durch geschichtliche Bedingungen, theils durch die weltgeschichtlichen Ereignisse, welche zu Anfang des 19ten Jahrhunderts ein lebendiges Nationalbewusstsein hervorriefen, theils durch geschichtliche Bildungen, namentlich eine fast vollendete Philosophie, welche der historischen Empirie, nach geschichtlichem Gesetze, vorausgehen muss.

Die Empirie setzte uns in den Stand unseren Volksgeist von den philosophischen Begriffen Fichte's zurückziehen zu können. Dass wir es aber gewollt haben, hat einen ganz anderen Grund. Schon das Factum, dass wir unseren deut-

schen Volksgeist von den philosophischen Begriffen zurückgezogen **haben**, beweist, dass die philosophischen Begriffe **Fichte's** keine deutsch-nationalen Gebilde sind. Im organischen Leben eines Volkes vermag dies Niemand, der Volksgenosse kann von der Rede des Volksgenossen seinen Volksgeist nicht zurückziehen, er zwingt ihn unmittelbar das Nationale zu den Worten hinzuzuthun, denn jeder Volksgenosse muss national sein, es kann Niemand die Schranken seiner Nationalität überspringen. Da wir unseren deutschen Volksgeist von den philosophischen Begriffen **Fichte's** zurückgezogen haben, so beweist dies Factum, dass **wir aus jedem national-sittlichen Verhältniss zur Philosophie getreten sind**; auf unser Gemüth macht sie gar keinen Eindruck, sie ist uns reiner, leerer Phrasenkram. Wäre sie ein nationales Gebilde des deutschen Volkes, so wäre dies unmöglich, denn der Pietät gegen seine Volksgenossen, sowohl die Vorfahren, als auch die Zeitgenossen und gegen ihre nationalen Gebilde kann sich Niemand entledigen, sie wirken wie ein elektrischer Schlag auf das Gemüth. Das Zurückziehen unseres Volksgeistes von den philosophischen Begriffen ist nur möglich, wenn dieselben das Gebilde eines fremden Volkes sind, von unseren Vorfahren unbefangen aufgenommen, ohne nach ihrer Herkunft zu fragen. Die Nothwendigkeit dieses fremde, angelernte Gebilde wieder los zu werden, konnte uns erst klar werden, als wir in die Lage versetzt wurden, neue Lebensformen schaffen zu müssen, und die Erfahrung machten, dass die Philosophie uns zu praktischen Schöpfungen ganz unfähig gemacht hat. **Die französische Revolution ist der grosse Bankerutt der Philosophie.** Die philosophischen Beglückseligungsrecepte, die modernen Constitutionen brauchen nur ausgeführt zu werden, so zeigen sich die hohlen Illusionen, auf denen sie beruhen, und die furchtbare Tyrannei, welche sie sanctioniren, die des **Geldsacks**. — Diese geschichtlichen Bedingungen haben uns gezwungen, das Nationale vom Fremden zu sondern, sie haben die historische Empirie erzeugt, und durch diese ist es uns möglich geworden, **das** Volk zu entdecken, welches **das** Begriffssystem geschaffen hat, welches uns unter dem Namen der **Philosophie** bekannt ist, die Wege zu ermitteln, auf denen es zu uns ge-

langt ist. Die hierher gehörigen empirischen Untersuchungen sind freilich noch zu einem Ganzen zu verarbeiten, allein da unsere geschichtlichen Bedingungen von der Art sind, dass wir durch wissenschaftliche Studien unser Nationalbewusstsein wiedergewinnen müssen, so erhellt, dass Untersuchungen vorangegangen sein mussten, welche uns lehrten, wo die Philosophie entstanden sei, ehe wir im Stande waren, unseren deutschen Volksgeist von den philosophischen Begriffen zurückzuziehen.

Die soeben entwickelte zeitliche Trennung, welche zwischen uns und Fichte'n stattfindet, ist es also, welche uns in ein anderes Verhältniss zu seinen philosophischen Begriffen bringt, als ihn. Fichte fügt bewusstlos zu denselben seinen deutschen Volksgeist hinzu; wir fügen ihn mit Bewusstsein hinzu, und lösen ihn mit Bewusstsein davon ab. — Diese factische Differenz, welche zwischen uns und Fichte'n stattfindet, giebt uns die Mittel sein höheres philosophisches Princip zu ermitteln.

7. Fichte sucht das Princip der Natur und aller geschichtlichen Wirklichkeit in Begriffen. Nun aber hat sich uns ein Widerspruch im Principe ergeben, da Fichte sowohl den Begriff des Ich, als den des absoluten Wissens zum Principe macht. Wir haben daraus geschlossen, dass es für ihn ein Drittes gegeben haben muss, in welchem der Widerspruch aufgehoben war. Dieses Dritte soll seinem philosophischen Denken zu Grunde gelegen haben, es muss also ein der begrifflichen Bestimmtheit Verwandtes gewesen sein, kann daher nicht der über jede Bestimmtheit hinausgehende Volksgeist gewesen sein. Wir werden es daher ermitteln, wenn wir von den sprachlichen Bestimmtheiten der Fichte'schen Schriften unseren Volksgeist zurückziehen, sobald wir sie verstanden haben. Dieses Dritte ist das philosophische Schema.

Wenn wir das philosophische Schema in Fichte's Schriften ermitteln, so wird es uns begegnen, dass wir in ihnen etwas finden und herauslesen, was Fichte'n selbst unbekannt war, und zwar das, was all' sein philosophisches Denken bedingte; wir werden seine Schriften besser verstehen, als er sie selbst verstanden hat. Eine solche Erscheinung wäre uner-

klärlich, ja unmöglich, wenn die philosophische Annahme richtig wäre, dass alle Gedanken und Begriffe, welche ein Philosoph vorträgt, aus ihm, als dem letzten Grunde ihren Ursprung hätten, dass alle Worte, welche er uns mittheilt, von seiner sogenannten allgemeinen, gleichen, einfachen Vernunft zum Ausdruck ihrer Gedanken und Begriffe gemacht wären, und in dem Augenblicke, wo er philosophirt, gemacht würden. Wäre das einzelne philosophirende Individuum die letzte Quelle seiner Begriffe und Worte, so könnten seine Schriften nichts weiter enthalten, als die Begriffe, welche der Einzelne gedacht hat, deren er sich also bewusst gewesen ist. Allein diese philosophische Annahme ist eine leere Illusion.

8. Die Sprache, in welcher ein Philosoph denkt, ist nicht seine individuelle Sprache, sondern sie ist die Sprache seines Volkes. Die Seinige ist sie nur, sofern er Glied seines Volkes ist. — Die Sprache eines Volkes besteht nicht in der Summe von Gedanken und Begriffen, welche die Volksgenossen zu irgend einer bestimmten Zeit darin denken, sondern die Sprache eines Volkes trägt die ganze Bestimmung des Volkes, durch sein ganzes geschichtliches Leben hindurch, in sich; allen Zeiten des Volkes dient sie, jede Generation findet in ihr den Ausdruck dessen, was sie geistig bewegt, und dennoch wird sie nicht erschöpft, die folgende Generation weiss ihr noch neue Tiefen abzugewinnen.

Die Worte und Sätze der Fichte'schen Schriften sind nicht von ihm gemacht, er hat sie gelernt, durch Tradition hat er sie von den Vorfahren erhalten. Wie mit dem Ganzen, so verhält es sich mit einzelnen Sprachgebilden; Fichte hat nicht a priori philosophirt, sondern er hat die philosophische Tradition gelernt. Aus Voltaire's, Rousseau's, Spinoza's und besonders aus Kant's Schriften hat er sie gelernt, und seine philosophische Thätigkeit beginnt 1791. Erst nachdem seine deutsche Individualität längere Zeit mit der philosophischen Tradition in einen geistigen Process getreten war, ist daraus ein besonderes Gebilde hervorgegangen, die Fichte'sche Philosophie; sie ist nicht unendlich, ewig, absolut, sondern 1794 geworden.

Das, was wir Fichte'sche Philosophie nennen, und was in seinen Schriften vorliegt, ist also ein Zusammengesetztes, hervorgebracht durch die philosophische Tradition und seine Individualität. Fichte hatte ein bestimmtes, überliefertes Material mit seiner Individualität zu durchdringen; seine Schriften zeigen uns den Grad, bis zu welchem die Durchdringung erfolgt ist. Seine Schriften enthalten also das überlieferte Material. Von diesem Material ist das in sein Bewusstsein getreten, was er geistig durchdrungen hat. An dem Durchdrungenen haftet aber das Nichtdurchdrungene, denn die philosophische Tradition gelangt zu ihm als etwas, was er erst durchdringen soll. Daher müssen Fichte's Schriften noch ein Weiteres enthalten, als in sein Bewusstsein getreten ist, sobald er die philosophische Tradition nicht ganz durchdrungen, die Philosophie vollendet hat. Dass dies aber von ihm nicht geschehen ist, dass die Philosophie erst von Trendelenburg zur Ruhe gebracht worden ist, ist oben bemerkt worden. Es ist daher gar nicht wunderbar, wenn wir in diesem Weiteren das Fichte'n selbst unbekannte Schema seines Denkens entdecken, ihn also besser verstehen, als er sich selbst verstand.

Wir haben jetzt die Methode angegeben, durch welche wir das Fichte'n in seinem Philosophiren bestimmende Schema zu entdecken hoffen. Das Mittel, durch welches wir dahin zu gelangen gedenken, ist die ihm und uns gemeinsame Sprache. Wie wir uns zu derselben verhalten, ist angegeben worden, wie Fichte sich dazu verhält, wäre erst noch zu untersuchen.

b, Ueber Fichte's Verhältniss zur Sprache.

1. Fichte ist Philosoph und glaubt als solcher an die Absolutheit von Begriffen. Er ist unbekümmert um die Volkssprache, in welcher er denkt, und meint die Begriffe hätten, losgelöst von ihren lautlichen Trägern, eine objective Realität. Dass es eine deutsche Sprache giebt, dass er in dieser denkt, fällt ihm erst 1807 ein, als die Zeitereignisse ein Hervorbrechen deutscher Nationalität in ihm bewirkten. In dem Bewusstsein seines Verhältnisses zur Sprache seines Volkes

äussert sich dort vorzugsweise das Hervorbrechen seiner deutschen Nationalität. Die Ansichten, welche er in den Reden an die deutsche Nation über die Sprache äussert, haben daher eine ganz andere Quelle, als sein philosophisches Denken, werden daher in der Untersuchung über das Hervorbrechen deutscher Nationalität ihre Stelle finden. Hier haben wir es nur mit seiner Philosophie zu thun, können daher nur auf die Bestimmungen eingehen, welche er als philosophirender Denker über die Sprache macht.

Als eine Eigenthümlichkeit des Philosophen ist hier sogleich anzumerken, dass er niemals von der deutschen Sprache, in welcher er doch philosophirt, redet, sondern von der Sprache. Was aber die Sprache ist, d. h. ein Etwas, welches Sprache und nichts als Sprache, alles nationalen Gepräges baar ist, ist dem Empiriker völlig unbekannt. Wenn er von der Sprache redet, so meint er die geschichtlich gegebenen Sprachen, und die in ihnen vorkommenden Erscheinungen. Der Philosoph aber bildet sich ein, es gebe eine von diesen concreten Sprachen losgelöste abstracte Sprache, und dieses Abstractum ist es, wovon er redet, und auf welches er seine Sprachbestimmungen zurückführt. — Allein ein solches Sprachabstractum giebt es nicht; der Philosoph denkt in einer bestimmten Sprache, die Begriffe, welche er denkt, sind in einer bestimmten Sprache, von volksthümlich bestimmten Individuen, gedacht worden, und mit dieser volksthümlichen Bestimmtheit behaftet, zum Philosophen herabgeschwommen. Das, was uns Fichte über die Sprache sagt, ist daher aus der Weltanschauung eines bestimmten Volkes hervorgegangen, ebendesselben, welches die anderen philosophischen Illusionen geschaffen hat.

2. In Fichte's philosophischen Ansichten über die Sprache lässt sich ein grosser Wechsel beobachten: da, wo er ganz von philosophischen Abstractionen beherrscht wird, hält er ein Denken ohne Worte für möglich; dies gilt besonders von den Jahren 1795 bis 1797 und von 1801: da wo er inhaltsvollere Bestimmungen aufnimmt, und durch seine Lebensschicksale in die Wirklichkeit hineingezogen wird, fasst er die Sprache als die Bedingung seines philosophischen Denkens, so 1799, als

er des Atheismus angeklagt worden war; eine eigenthümliche Ansicht über die Gedankenmittheilung bildet er sich endlich im Jahre 1800 in der Bestimmung des Menschen.

„Ich beweise nicht, dass der Mensch ohne Sprache nicht denken, und ohne sie keine allgemeinen abstracten Begriffe haben könne. Das kann er allerdings vermittelst der Bilder, die er durch die Phantasie sich entwirft. Die Sprache ist meiner Ueberzeugung nach für viel zu wichtig gehalten worden, wenn man geglaubt hat, dass ohne sie überhaupt kein Vernunftgebrauch stattgefunden haben würde" *). „Ich glaube zwar, dass, was ich angeschaut, und grösstentheils auch, was ich gedacht habe, unumstösslich ist: aber, was ich gesagt habe, mag zum Theil sehr unrichtig sein" **). Fichte hält also ein wortloses Denken für möglich, er meint wortlose Begriffe zu haben. Er sagt: „Alles unser Denken ist ein Schematisiren, d. h. ein Construiren, ein Beschränken und Bilden einer für unser Gemüth beim Denken vorauszusetzenden Grundlage (Schema). — In der Geometrie z. B. wird durch die Entwerfung eines Triangels, eines Cirkels und dergleichen der leere Raum auf eine gewisse Weise eingeschränkt; und dies ist ebenfalls allgemeiner bekannt und zugestanden. Aber diese Construction des Objects a priori gilt nicht etwa nur für die Geometrie; sie gilt für alles unser Denken, auch dasjenige, was wir Erfahrung nennen. Der Unterschied ist bloss der, dass wir im ersten Falle des Actes dieses Construirens uns unmittelbar bewusst werden können; im zweiten aber erst vermittelst einer Transcendental-Philosophie darauf schliessen" ***). —

3. Wenn nun Fichte ein von der Sprache unabhängiges Denken annimmt, so fragt es sich, wie er über die Gedankenmittheilung urtheilt? — Er sagt: „Die Wissenschaftslehre ist von der Art, dass sie durch den blossen Buchstaben

*) Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache. 1795. Werke. Th. 8. p. 309.

**) Fichte an Reinhold. 1795. Fichte's Leben. Th. 2. p. 235.

***) Gerichtliche Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus. 1799. Werke Th. 5. p. 259.

garnicht, sondern dass sie lediglich durch den Geist sich mittheilen lässt: weil ihre Grundideen in jedem, der sie studirt, durch die schaffende Einbildungskraft selbst hervorgebracht werden müssen" *). „Meine Philosophie lässt sich auf unendlich verschiedene Weise ausdrücken." „Der Körper, in welchen ich die Seele hülle, ist locker und leicht übergeworfen. Das, was ich mittheilen will, ist etwas, das garnicht gesagt, noch begriffen, sondern nur angeschaut werden kann. Wer meine Schriften studiren will, dem rathe ich, Worte Worte sein zu lassen, und nur zu suchen, dass er irgendwo in die Reihe meiner Anschauungen eingreife" **). „Meine Theorie ist auf unendlich mannigfaltige Art vorzutragen. Jeder wird sie anders denken müssen, um sie selbst zu denken. Je mehrere ihre Ansicht derselben vortragen werden, desto mehr wird ihre Verbreitung gewinnen." „Ueber meine bisherige Darstellung urtheilen Sie (Reinhold) viel zu gütig, oder der Inhalt hat Sie die Mängel der Darstellung übersehen lassen. Ich halte sie für äusserst unvollkommen. Es sprühen Geistesfunken, das weiss ich wohl, aber es ist nicht Eine Flamme. Ich habe sie diesen Winter für mein Auditorium ganz umgearbeitet, so als ob ich sie nie bearbeitet hätte, und von der älteren nichts wüsste. Ich lasse diese Bearbeitung in unserem philosophischen Journal abdrucken. Wie oft werde ich sie noch umarbeiten. Für Ermangelung der Pünktlichkeit hat die Natur durch Mannigfaltigkeit der Ansicht und ziemliche Leichtigkeit des Geistes mich schadlos halten wollen" ***).

4. Indem Fichte diesen Gedanken weiter entwickelt, dass seine Wissenschaftslehre allein durch den Geist aufgefasst werden müsste, kommt er auf eine eigenthümliche Ansicht über die Gedankenmittheilung, welche er 1800 aufstellt. „Wie haben freie Geister Kunde von freien Geistern?" „Die gegenseitige Erkenntniss und Wechselwirkung freier Wesen in dieser Welt ist nach Natur- und Denkgesetzen völlig unbegreiflich und lässt sich erklären lediglich durch das

*) Grundlage der gesammten W. L. 1794. Werke. Th. 1. p. 284.

**) Fichte an Reinhold. 1795. J. G. Fichte's Leben und litterar. Briefwechsel. Th. 2. p. 231.

***) a. a. O. Fichte an Reinhold. 1797. p. 237.

Eine, in dem sie zusammenhängen, nachdem sie für sich getrennt sind, durch den unendlichen Willen, der alle in seiner Sphäre hält und trägt. Nicht unmittelbar von dir zu mir, und von mir zu dir strömt die Erkenntniss, die wir von einander haben; wir für uns sind durch eine unübersteigliche Grenzscheidung abgesondert. Nur durch unsere gemeinschaftliche geistige Quelle wissen wir von einander; nur in ihr erkennen wir einander, und wirken wir auf einander"*). „Rein und heilig, und deinem eigenen Wesen so nahe, als im Auge des Sterblichen etwas ihm sein kann, fliesset dein Leben hin als Band, das Geister mit Geistern in Eins verschlingt, als Luft und Aether der Einen Vernunftwelt; undenkbar und unbegreiflich, und doch offenbar da liegend vor dem geistigen Auge. In diesem Lichtstrome fortgeleitet schwebt der Gedanke, unaufgehalten und derselbe bleibend von Seele zu Seele, und kommt reiner und verklärt zurück aus der verwandten Brust. Durch dieses Geheimniss findet der Einzelne sich selbst, und versteht und liebt sich selbst nur in einem anderen" **). Die Gedankenmittheilung geschieht hier durch den unendlichen Willen: ein einzelnes Individuum denkt einen Gedanken; im Augenblicke des Denkens tritt er in den unendlichen Willen, und durch diesen wissen wieder alle anderen Individuen, was jenes erste Individuum gedacht hat. Dies ist das Lächerliche an der philosophischen Ansicht; das Tiefe derselben lässt sich nur in einer empirischen Untersuchung entwickeln, welche das Verhältniss des lebendigen Volkes zu seiner Sprache behandelt.

5. Allein auch das wirkliche, geschichtliche Verhältniss des Philosophen zu seiner Sprache entgeht Fichte'n nicht. Schon 1795 schreibt er an Reinhold: „Der Schriftsteller soll das Richtige sagen, sein Denken allein hilft uns nichts"***). Genauer bestimmt er dieses Verhältniss 1799, als er des Atheismus angeklagt war: Mir wird vorgeworfen, sagt er, „dass ich mich derselben Worte bediene, deren Gebrauch ich bei anderen miss-

*) Die Bestimmung des Menschen. 1800. Werke. Th. 2. p. 301.

**) a. a. O. p. 316.

***) Fichte's Leben. Th. 2. p. 235.

billige. Aber ich muss mich derselben wohl bedienen, um überhaupt nur sprechen zu können, und muss sie aus der Sprache aufnehmen in ihrer gegebenen Bedeutung. Aber ich bediene mich derselben in anderem Sinne, als meine Gegner" *). „Dem Denker, der wirklich etwas Neues auf die Bahn zu bringen meint, gebieten, dass er bei dem gewöhnlichen Sprachgebrauche bleibe, ist — lediglich die Hyperbel abgerechnet — ganz dasselbe, als ob man einem geböte, den Pescherähs europäische Künste, Wissenschaften und Sitten beizubringen, jedoch in den Wörtern und Wortbedeutungen ihrer bisherigen Sprache. Erzeuge ich mir einen neuen Begriff, so bedeutet freilich das Zeichen, wodurch ich ihn für euch bezeichne (denn für mich selbst bedürfte es überall keines Zeichens), für euch etwas Neues, das Wort erhält eine neue Bedeutung, da ihr bisher das Bezeichnete garnicht besessen habt. Wenn jemand sagt: ihr habt bisher noch gar keine rechte Philosophie gehabt; ich will sie euch machen: so sagt dieser ohne Zweifel zugleich mit: ihr habt noch keinen rechten philosophischen Sprachgebrauch gehabt; ich muss schon nebenbei euch auch diesen machen. Solltet ihr Händel an ihm suchen, so rathe ich euch wohlmeinend, nur geradezu seine Philosophie, nicht aber seinen Sprachgebrauch anzugreifen. Gelingt es euch über die erstere den Sieg davon zu tragen, so geht der Sprachgebrauch derselben ohne weiteres mit zu Grunde. Könnt ihr aber der ersteren nichts anhaben, so werdet ihr den Sprachgebrauch vielmehr lernen müssen, um in sie selbst einzudringen. — Ihr sollt bei dem gewöhnlichen Sprachgebrauche bleiben, heisst im Grunde: ihr sollt bei der gewöhnlichen Denkart bleiben, und keine Neuerungen auf die Bahn bringen. Wohl möglich, dass einige, die diese Rede vorbringen, sie wirklich auf diese Weise verstehen: dann aber könnten sie ihre wahre Meinung viel directer ausdrücken. Ich hatte das Recht zu fordern, dass man mich nicht beurtheilte, ohne meinen Sprachgebrauch zu kennen" **).

---

*) Rückerinnerungen, Antworten, Fragen. 1799. Werke. Th. 2. p. 362.

**) Aus einem Privatschreiben. 1800 im Januar. Werke. Th. 5. p. 583.

Hier geht Fichte'n das Bewusstsein der wirklichen, geschichtlichen Bedeutung der Philosophie auf. Fichte ahndet es, dass sein Philosophiren bedingt ist durch eine sprachliche Tradition, er weiss, dass er diese Tradition mit seiner Individualität durchdringt, und sie umbildet, dass er also Sprachbildner ist. Er ist als solcher schon 1794 aufgetreten, als er sein System aufstellte, und hat dies damals schon geahndet, als er die von ihm aufgestellte Wissenschaft der Wissenschaften mit dem Namen der Philosophie bezeichnete, und dabei erklärte: „ob man sich bisher bei dem Worte Philosophie eben das gedacht habe, oder nicht, thut nichts zur Sache“ *); allein er ist sich dieses Verhältnisses nicht bewusst geworden. Dass der Philosoph eine sprachliche Tradition voraussetzt, deutet er 1795 an, indem er schreibt: „Sein drückt den höchsten Charakter der Vernunft aus, und der Mensch muss sehr ausgebildet sein, um sich zu der reinen Vorstellung desselben erheben zu können. Da wir indess die Worte: sein, ich bin, du bist u. s. w. auch in der Sprache uncultivirter Völker antreffen, so kann es wohl jene hohe, nur der schärfsten Abstraction zugängliche Idee nicht sein, was ursprünglich durch diese Zeichen ausgedrückt wurde.“ „Hier nehme ich das Wort in dem Sinne, in welchem man es vor der W. L. genommen hat“ **). Ferner sagt Fichte, dass unter den verschiedenen Personen der Zeitwörter die dritte zuerst bezeichnet worden sei —: „Das Ich, als die erste Person zeugt von hoher Vernunftcultur, und wurde also auch zuletzt bezeichnet.“ „Ich drückt den höchsten Charakter der Vernunft aus“ ***).

Allein dass der Philosoph Sprachbildner ist, dies Bewusstsein ist Fichte'n erst aufgegangen, als er äusserlich genöthigt wurde, sein Recht dazu zu vertheidigen. Das, angeblich nichts entscheidende, Entlassungsdecret Fichte's von der Universität Jena 1799 stellte gerade das Recht der freien sprachbildenden Thätigkeit in Frage. Die guten Juristen, welche es gemacht hatten, hatten keine Ahndung davon, dass die-

*) Ueber den Begriff der W. L. 1794. Werke. Th. 1. p. 44.

**) Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache. 1795. Werke. Th. 8. p. 319. 320.

***) a. a. O. p. 334.

selben Worte bei verschiedenen Individuen und zu verschiedenen Zeiten verschiedenes bedeuten müssen. Von den römischen Juristen, — welche sich einbildeten, dass ein Gesetz der XII Tafeln das bedeute, was ein in den Vorurtheilen seiner Zeitgenossen und in ihren Lebensverhältnissen befangener Jurist, z. B. zu Justinians Zeit, dabei sich dachte, wenn er die Worte las, — hatten sie die Illusion erhalten, dass es einen constanten, allgemeinen Sprachgebrauch gebe, dass die Worte einer Sprache stets dasselbe bedeuteten, möchte sie nun Carl oder Wilhelm gebrauchen, möchte die Rede in der Gegenwart oder tausend Jahre früher geredet werden. Dass die Bedeutung der Worte sich ändert, dass die Sprache ein lebendiger Process zwischen dem überkommenen Sprachgehalt und den lebendigen Volksgenossen ist, davon wussten sie nichts, ahndeten daher garnicht, dass es Individuen giebt, welche es sich eigends zur Aufgabe machen, die sprachliche Tradition umzubilden, und dass diese Sprachbildner die Philosophen wären. Als diese guten Juristen in die Lage kamen, über Fichte ein Urtheil fällen zu müssen, verstanden sie natürlich von dem, wovon eigentlich die Rede war, garnichts, fällten daher in vollkommener Unbefangenheit ein Urtheil, und zwar ein solches, welches ein unveräusserliches Recht des Philosophen, wie jedes Volksgenossen von ihm in Frage stellte, ja, ein rein Unmögliches verlangte. In einem Volke braucht kein Individuum die Worte seiner Volkssprache so, dass seine Auffassung derselben der Auffassung eines anderen Individuums congruent wäre; jeder Einzelne giebt seiner Volkssprache das Gepräge seiner Individualität und vermittelt dadurch den historischen Process, indem er sein Leben seiner Volkssprache einhaucht. Jeder Volksgenosse ist Sprachbildner, denn er kann nicht anders, er muss es sein; sein organisches Leben macht seine sprachbildende Thätigkeit nothwendig, und vermittelt dadurch den geschichtlichen Fortschritt. Dies jedem lebendigen Individuum, nach göttlichem Gesetz, zustehende Recht wollten die Weimarschen Juristen Fichte'n streitig machen. Da also, als er dies geheiligte Recht zu vertheidigen hatte, ging ihm das Bewusstsein auf, dass Er, der Philosoph, Sprachbildner sei.

6. Allein nur in dem Augenblicke, wo das Leben in seiner concreten Wirklichkeit an Fichte hinan trat, gewann er diese Ansicht; da, wo er abstracter Philosoph ist, wird ihm die Sprache zu einem todten Schema, wie es seine Philosophie ist. Er sagt 1794: „Es giebt ein nach allen seinen abgeleiteten Theilen nothwendiges, und als nothwendig zu erweisendes System der philosophischen Terminologie, vermittelst der regelmässigen Fortschreitung nach den Gesetzen der metaphorischen Bezeichnung transcendentaler Begriffe; bloss Ein Grundzeichen als willkührlich vorausgesetzt, da ja nothwendig jede Sprache von Willkühr ausgeht.“ Allein „diese systematische Terminologie ist nicht eher aufzustellen, ehe nicht das Vernunft-System selbst, sowohl nach seinem Umfange, als in der gänzlichen Ausbildung aller seiner Theile vollendet da steht. Mit der Bestimmung dieser Terminologie endet die philosophirende Urtheilskraft ihr Geschäft.“ „Dies ist der Grund, warum der Verfasser sich der Kunstwörter bedient, wie er sie eben vorgefunden, ob sie nun deutsch waren, oder lateinisch, oder griechisch. Fichte'n „ist alle Terminologie nur provisorisch, bis sie einst, möge nun ihm dies Geschäft beschieden sein, oder einem anderen — allgemein, und auf immer gültig, festgesetzt werden kann“ *). Hier hält Fichte die Sprache für einen todten Mechanismus, und diese Ansicht tritt bei ihm jedes Mal ein, wo die philosophische Ansicht in ihm herrscht. Jene andere Ansicht, wonach der Philosoph Sprachbildner ist, tritt nur ein, wo er dem wirklichen Leben näher tritt. Beide Ansichten stellt er neben einander im Jahre 1801. Er giebt als Grund an, dass so viele die W. L. missverstehen, „dass die W. L. mit einem Vortrage in der vorhandenen Wörtersprache anheben musste. Hätte sie sogleich anfangen können, wie sie freilich endigen wird, dadurch, dass sie sich ein ihr durchaus eigenthümliches Zeichensystem geschaffen hätte, dessen Zeichen nur ihre Anschauungen und die Verhältnisse derselben zu einander, und schlechthin nichts ausser diesen, bedeuten, so hätte sie freilich nicht missverstanden werden können, aber sie würde auch nie ver-

*) Ueber den Begriff der W. L. 1794. Werke. Th. 1. p. 45.

standen worden, und aus dem Geiste ihres Urhebers in andere Geister übergegangen sein. — Jetzt aber hat sie das schwierige Unternehmen zu bestehen, von der Verworrenheit der Wörter aus, welche Gedanken im Bauche man neuerlich sogar zu Richtern über die Vernunft hat erheben wollen, Andere zur Anschauung zu leiten. Bei einem Worte hat bis jetzt Jeder Etwas gedacht, und indem er es hört, besinnt er sich, was er bis jetzt dabei gedacht habe; und das soll er freilich, auch unserer Absicht nach. Vermag er aber nicht über diese Worte, die blosse Hülfslinien sind, und über die ganze bisherige Bedeutung derselben hinweg, sich zur Sache selbst, zur Anschauung zu erheben, so missversteht er nothwendig, auch wo er am allerbesten versteht; denn das, worauf es ankommt, ist bisher nicht gesagt, noch durch das Wort bezeichnet worden, auch lässt es sich nicht sagen, sondern nur anschauen. Das Höchste, was sich durch die Worterklärung herausbringen lässt, ist ein bestimmter Begriff: und eben darum in der W. L. das durchaus Falsche“ *).

Trotz seines Schwankens in der Ansicht von der Sprache, so ist doch so viel klar, dass Fichte da, wo das philosophische Princip ihn bestimmt, die Sprache als einen Mechanismus betrachtet, welcher aus willkührlich gemachten Zeichen besteht; — dass er jedoch da, wo er sich der geschichtlichen Wirklichkeit nähert, sich als Sprachbildner einer gegebenen Sprache fasst. Die letztere Ansicht wird in den Reden an die deutsche Nation noch eine weitere Bestimmung erhalten: — hier, wo wir eine Untersuchung seines philosophischen Princips anstellen, halten wir uns an die erstere.

Fichte bestimmt die Sprache als ein System von Zeichen und von Verhältnissen willkührlicher Zeichen; — oben (I. A. a.) bestimmte er den Satz der Sätze, den abstracten Satz, als das Princip der Philosophie: wir müssen daher schliessen,

*) Sonnenklarer Bericht an das grössere Publicum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. 1801. Werke. Th. 2. p. 384.

dass er den Satz der Sätze auch als ein System von Zeichen und von Verhältnissen willkührlicher Zeichen gefasst hat.

c, Das Schema des Ich.

1. Aus der vorstehenden Untersuchung hat sich ergeben, dass Fichte die Sprache als ein System von willkührlichen Zeichen gefasst hat. Durch diese Bestimmung sind wir zwar seinem Schema näher gerückt, allein es wird dadurch noch nicht klar, wie alle die Bestimmungen, welche Fichte über sein philosophisches Princip giebt, zusammenzubringen sind.

Fichte hat nämlich oben den abstracten Satz als sein philosophisches Princip bestimmt. Der Satz ist eine sprachliche Erscheinung; wenn nun die Sprache als ein Zeichensystem bestimmt wird, so wäre es wohl möglich, dass er den abstracten Satz ebenfalls als ein System von Zeichen gefasst hätte.

Fichte bestimmt ferner das Ich als das philosophische Princip, und identificirt es mit dem abstracten Satze (A. a. 12.); das Ich wäre daher ebenfalls als ein Zeichensystem zu fassen. Wie dieses als Zeichensystem gefasst werden kann, dazu sind in der obigen Untersuchung einige Anknüpfungspuncte gegeben. Fichte setzte nämlich (B. b. α. und γ.), der menschliche Geist sei ursprünglich ein Punct, welcher sich selbst zu einem Linienziehen entwickele. Das Denken wurde ferner als ein Schematisiren bestimmt, welches einer mathematischen Construction ähnlich wäre, und welchem ein Schema zu Grunde läge. Puncte und Linie sind Zeichen, und durch Puncte und Linien lassen sich Verhältnisse von Zeichen ausdrücken.

Nun aber wird der menschliche Geist oder das Ich von Fichte als der Behälter verschiedener Vermögen und Fähigkeiten bestimmt. Wenn diese auf Verhältnisse von Puncten und Linien reducirt würden, so liesse sich erkennen, wie Fichte sich die Identität des Ich und des abstracten Satzes gedacht hat. Diese Untersuchung ist es daher, welche uns zunächst beschäftigt.

Den Anknüpfungspunct giebt das Urtheil. Dieses ist in der Sprache als Satz, in dem lebendigen Individuum als

Urtheilskraft; und diese ist zugleich der Anknüpfungspunct Fichte's an Kant.

2. „Urtheilskraft ist das freie Vermögen über schon im Verstande gesetzte Objecte zu reflectiren oder von ihnen zu abstrahiren, oder sie nach Maassgabe dieser Reflexion oder Abstraction mit weiterer Bestimmung im Verstande zu setzen" *). „Wenn alles Objective aufgehoben wird, so bleibt wenigstens das sich selbst bestimmende und durch sich selbst bestimmte Ich, oder das Subject übrig" **). Wir haben also ein Ich, an welchem die Abstraction und die Reflexion haftet, oder ein sich selbst bestimmendes Ich.

„Die Thätigkeit der Selbstbestimmung ist zunächst völlig unbestimmt und frei auf ein A zu reflectiren oder davon zu zu abstrahiren." „Sie schwebt also zwischen Entgegengesetzten, zwischen Auffassen und Nicht-Auffassen von A mitten inne, und daher muss sie aufgefasst werden als Einbildungskraft, i. i. in ihrer Freiheit des Schwebens von einem zum anderen" ***). — „Der Zustand des Schwebens, in welchem völlig entgegengesetzte Richtungen vereinigt werden, ist die Thätigkeit der Einbildungskraft"; und „der Zustand des Ich, insofern seine Thätigkeit schwebt, ein Anschauen, denn Anschauen ist eine Thätigkeit, die nicht ohne Leiden, und ein Leiden, das nicht ohne eine Thätigkeit möglich ist" †).

„Das Ich setzt sich als anschauend, heisst zuvörderst, es setzt in der Anschauung sich als thätig" ††). „Dem anschauenden als thätigen muss ein angeschautes entgegengesetzt werden." „Ein Angeschautes aber, das dem Ich, dem insofern anschauenden Ich entgegengesetzt werden soll, ist nothwendig ein Nicht-Ich; die ein solches angeschaute setzende Handlung ist daher keine Reflexion, keine nach innen, sondern nach aussen gehende Thätigkeit, also eine Production. Das angeschaute als solches wird producirt. Das producirende Vermögen ist immer die Einbildungskraft; also jenes Setzen

*) Grundlage der gesammten W. L. 1794. Werke. Th. 1. p. 242.
**) a. a. O. p. 244.
***) a. a. O. p. 241.
†) a. a. O. p. 228. 229.
††) *) a. a. O. p. 229.

des angeschauten geschieht durch die Einbildungskraft, und ist selbst ein Anschauen, ein Hinschauen — in activer Bedeutung — eines unbestimmten Etwas" *).

„Aber das Anschauen als solches ist garnichts Fixirtes, sondern es ist ein Schweben der Einbildungskraft zwischen widerstreitenden Richtungen. Dasselbe soll fixirt werden, heisst: die Einbildungskraft soll nicht länger schweben." „Zu einem solchen Fixiren der Anschauung, die erst dadurch eine Anschauung wird, gehört dreierlei. Zuvörderst die Handlung des Fixirens, oder Festsetzens. Das ganze Fixiren geschieht zum Behufe der Reflexion durch Spontaneität, es geschieht durch die Spontaneität der Reflexion selbst; mithin kommt die Handlung des Fixirens zu dem schlechthin setzenden Vermögen im Ich, oder der Vernunft. — Dann das bestimmte oder bestimmt werdende; und das ist die Einbildungskraft, deren Thätigkeit eine Grenze gesetzt wird. — Zuletzt das durch die Bestimmung entstandene, das Product der Einbildungskraft in ihrem Schweben." — „Das Festhalten geschieht durch ein Vermögen, welches weder die bestimmende Vernunft, noch die producirende Einbildungskraft, sondern ein Mittelvermögen zwischen beiden ist. Es ist das Vermögen, worin ein wandelbares besteht, gleichsam zum Stehen gebracht wird, und heisst daher mit Recht der Verstand. Der Verstand ist Verstand, bloss sofern in ihm etwas fixirt ist; und alles, was fixirt ist, ist bloss im Verstande fixirt. Der Verstand lässt sich als die durch Vernunft fixirte Einbildungskraft, oder als die durch die Einbildungskraft mit Objecten versehene Vernunft beschreiben. Der Verstand ist ein ruhendes, unthätiges Vermögen des Gemüths, der blosse Behälter des durch die Einbildungskraft hervorgebrachten, und durch die Vernunft bestimmten und weiter zu bestimmenden" **).

Demnach ist „die ganze Thätigkeit zur Selbstbestimmung Bestimmung eines fixirten Productes der Einbildungskraft im Verstande durch die Vernunft, mithin ein Denken. Das anschauende bestimmt sich selbst zum Denken eines Objects. In-

*) a. a. O. p. 230. **) a. a. O. p. 233.

sofern aber das Object durch das Denken bestimmt wird, ist es ein gedachtes — ein Noumenon" *).

3. Nun war die Urtheilskraft als das Vermögen bestimmt über schon im Verstande gesetzte Objecte zu reflectiren und von ihnen zu abstrahiren. „Beide Thätigkeiten, der blosse Verstand als solcher, und die Urtheilskraft als solche, müssen sich wieder gegenseitig bestimmen. 1. Der Verstand die Urtheilskraft. Er enthält schon in sich die Objecte, von welchen die letztere abstrahirt oder sie reflectirt, und ist daher die Bedingung der Möglichkeit einer Urtheilskraft überhaupt. 2. Die Urtheilskraft den Verstand; sie bestimmt ihm das Object überhaupt als Object. Ohne sie wird überhaupt nicht reflectirt; ohne sie ist mithin nichts fixirtes im Verstande, welches erst durch Reflexion und zum Behufe der Reflexion gesetzt wird, — mithin auch überhaupt kein Verstand; und so ist die Urtheilskraft hinwiederum die Bedingung der Möglichkeit des Verstandes, und beide 3. bestimmen sich demnach gegenseitig. Nichts im Verstande, keine Urtheilskraft; keine Urtheilskraft, nichts im Verstande für den Verstand, kein Denken des gedachten, als eines solchen.

Laut der Wechselbestimmung wird dadurch nun auch das Object bestimmt. Das gedachte, als Object des Denkens, also insofern leidend, wird bestimmt durch ein nicht-gedachtes, mithin durch ein bloss denkbares (das den Grund seiner Denkbarkeit in sich selbst, und nicht in dem denkenden haben, mithin insofern thätig, und das denkende insofern leidend sein soll). Beide, das gedachte und das denkbare werden gegenseitig durch einander bestimmt." „Das Denkbare und die Denkbarkeit als solche sind blosser Gegenstand der Urtheilskraft" **); diese „müssen wir nun noch weiter bestimmen."

„Die Thätigkeit, die überhaupt ein Object bestimmt, wird bestimmt durch eine solche, die gar kein Object hat, durch eine überhaupt nicht-objective, der objectiven entgegengesetzte Thätigkeit. Es ist nur die Frage, wie eine solche Thätigkeit gesetzt, und der objectiven entgegengesetzt werden könne." „Es wird hier die Möglichkeit postulirt, von allem Objecte

*) a. a. O. p. 240. 241.

**) a. a. O. p. 242.

überhaupt zu abstrahiren. Es muss ein solches absolutes Abstractionsvermögen geben, wenn die geforderte Bestimmung möglich sein soll; und sie muss möglich sein, wenn ein Selbstbewusstsein, und ein Bewusstsein der Vorstellung möglich sein soll" *).

Ist nun ein solches absolutes Abstractionsvermögen postulirt, so wird „die reflectirte Einbildungskraft gänzlich vernichtet", und „es bleibt nichts übrig, als überhaupt die blosse Regel der Vernunft zu abstrahiren, das blosse Gesetz einer nicht zu realisirenden Bestimmung (durch Einbildungskraft und Verstand für das deutliche Bewusstsein); — und jenes absolute Abstractionsvermögen ist mithin selbst die Vernunft." „Dasjenige, welches nach Aufhebung alles Objects durch das absolute Abstractionsvermögen übrig bleibt, ist das Ich" **). „Da nun in dem, von welchem nicht, und in welchem von Nichts abstrahirt werden kann (daher wird das Ich als einfach beurtheilt), sich nichts weiter bestimmen lässt: so könnte sie bloss durch eine schlechthin nicht bestimmende Thätigkeit bestimmt werden" ***).

4. Diese Bestimmung ist zum Behufe der Erklärung eines bestimmten Factums gemacht worden. „Das Ich setzt sich als bestimmt durch ein Nicht-Ich, dies ist ein ursprünglich in unserem Geiste vorkommendes Factum." „Jenes Factum des Bewusstseins muss sich das Ich erklären; aber es kann sich dasselbe nicht anders erklären als nach den Gesetzen seines Wesens" †), und dieses sein Wesen ist jenes durch das absolute Abstractionsvermögen gesetzte Ich.

Es beginnt hiermit „eine ganz neue Reflexionsreihe." „In der bisherigen wurde reflectirt über Denkmöglichkeiten. Die Spontaneität des menschlichen Geistes war es, welche den Gegenstand der Reflexion sowohl — als die Form der Reflexion, die Handlung des Reflectirens selbst, hervorbrachte." „In der künftigen Reflexionsreihe wird reflectirt über Facta; der Gegenstand dieser Reflexion ist selbst eine Reflexion; nämlich die Reflexion des menschlichen Geistes über das in ihm nachge-

*) a. a. O. p. 243.
**) a. a. O. p. 244.
***) a. a. O. p. 245.
†) a. a. O. p. 221.

wiesene Datum. Mithin wird in der künftigen Reflexionsreihe der Gegenstand der Reflexion nicht erst durch die gleiche Reflexion selbst hervorgebracht, sondern bloss zum Bewusstsein erhoben“ *).

Das durch das absolute Abstractionsvermögen construirte Ich, welches als „schlechthin nicht bestimmende Thätigkeit“ bestimmt wurde, ist somit herausgerückt aus dem Bewusstsein des individuellen Ich, es ist absolutes Ich, das Gesetz des menschlichen Geistes geworden. Dies absolute Ich ist geschaffen, um ein bestimmtes Factum des Bewusstseins im individuellen Ich zu erklären: daher muss es seine schlechthin nicht bestimmende Thätigkeit aufgeben, und werden „ein in das Unbegrenzte und Unbegrenzbare hinausgehendes Productionsvermögen“ **). Das Factum, welches von demselben erkläret werden soll, ist der Satz des Grundes, eine Reflexion; daher muss die ins Unendliche gehende Thätigkeit des absoluten Ich reflectirt oder umgebogen werden. „Auf die ins Unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich, in welcher eben darum, weil sie ins Unendliche hinausgeht, nichts unterschieden werden kann, geschieht ein Anstoss; und die Thätigkeit, die dadurch keinesweges vernichtet werden soll, wird reflectirt, nach innen getrieben; sie bekommt die gerad' umgekehrte Richtung“ ***).

5. Hier ist der Punct, wo Fichte sein Schema angiebt: „Man stelle sich die ins Unendliche hinausgehende Thätigkeit vor unter dem Bilde einer geraden Linie, die von A aus durch B nach C u. s. w. geht. Sie könnte angestossen werden innerhalb C oder über C hinaus; aber man nehme an, dass sie eben in C angestossen werde; und davon liegt nach dem Obigen der Grund nicht im Ich, sondern im Nicht-Ich. Unter der gesetzten Bedingung wird die von A nach C gehende Richtung der Thätigkeit des Ich reflectirt von C nach A.

Aber auf das Ich kann, so gewiss es nur ein Ich sein soll, keine Einwirkung geschehen, ohne dass dasselbe zurückwirkte. Im Ich lässt sich nichts aufheben, mithin auch die Richtung seiner Thätigkeit nicht. Mithin muss die nach A re-

---

*) a. a. O. p. 221. 222.

**) a. a. O. p. 217.

***) a. a. O. p. 227.

flectirte Thätigkeit, *insofern sie reflectirt ist, zugleich* zurückwirken bis C. — Und so erhalten wir zwischen A und C eine doppelte mit sich selbst streitende Richtung der Thätigkeit des Ich, in welcher sich die von C nach A als ein Leiden, und die von A nach C als blosse Thätigkeit ansehen lässt; welche beide ein und ebenderselbe Zustand des Ich sind" *).

Entwerfen wir nach diesen Angaben die Construction. Der Ausgangspunct ist das absolute Ich. Dieses zieht aus sich eine Linie ins Unendliche hinein. In dieser Linie liegen Puncte, zunächst nur *drei*, da das absolute Ich nur das praktische Ich und das theoretische Ich setzt. Nennen wir nun das absolute Ich A, das praktische Ich B, das theoretische Ich C, so muss der unendliche Anstoss in C eintreten, denn ein viertes Ich giebt es nicht, und im theoretischen Ich liegt das zu erklärende Factum. Wir haben also die drei Iche A, B, C, und construiren von A aus:

Ich

Absolutes Ich. Praktisches Ich. Theoretisches Ich.

A B C

d e f

h

k i g

In A liegt die unendliche Thätigkeit, welche durch B nach C geht; es ist die Linie *kig*. In C wird diese ins Unendliche hinausstrebende Linie umgebogen, durch einen ebenfalls unendlichen Anstoss; dieser Anstoss erfolge in h. Dann wendet sich *kigh* nach A zurück, verlässt C, passirt B in e und ist in d nach A zurückgekehrt. In C erfolgt die Umbiegung; zwischen A und C liegen die gegen einander streitenden Thätigkeiten, *kig* strebt nach C, *fed* strebt nach A, und erst in A ist das Streben und Gegenstreben aufgehoben, denn in A ist d dasselbe, was k ist.

6. Auf dies Schema werden die Vermögen des Menschen reducirt. „Der Zustand, in welchem völlig entgegengesetzte

*) a. a. O. p. 228.

Richtungen vereinigt werden, ist die Thätigkeit der Einbildungskraft" *), welche also in h steht. Aus dieser werden dann die anderen Bestimmungen abgeleitet. Wird das Schweben der Einbildungskraft auf das Ich bezogen, so heisst sie „Anschauung" **), d. i. h wird bezogen auf A. In h liegt aber die Grenze, folglich liegt in kigh das anschauende, in hfed das angeschaute, in kigh Ich, in hfed Nicht-Ich. Nun schaut die Anschauung von h nach e den Gegenstand hin, und zwar durch eine zweite besondere Reflexion ***). Das anschauende ist das Ich, welches als Vernunft in kig steht; diese setzt sich in i dem Gegenstande in e entgegen, indem sie in g den Verstand setzt. Dieser bringt aber auch die von h nach e gehende Thätigkeit der Einbildungskraft zum Stehen, die Anschauung geht von e nach C zurück und setzt sich durch den Verstand in f als Vorstellung. Die verbindende Thätigkeit von k nach i, von i nach g ist ein Denken, welches nach dem Gesetz der Reflexion und Abstraction, d. h. nach dem Gesetz des Syllogismus erfolgt. Und da die verbindende Thätigkeit von f nach e, von e nach d, das Anschauen durch ein und dasselbe A gesetzt wird, so folgt das Anschauen demselben Gesetz des Syllogismus, als das Denken; es erhellt also, dass Fichte das Princip gar nicht ändert, wenn er statt des Begriffes des Denkens den des Anschauens setzt.

„Das Ich überhaupt ist Ich; es ist schlechterdings Ein und dasselbe Ich, kraft seines Gesetztseins durch sich selbst. Insofern nun insbesondere das Ich vorstellend, oder eine Intelligenz ist, ist es als solches auch Eins; ein Vorstellungsvermögen unter nothwendigen Gesetzen. Aber es ist insofern garnicht Eins mit dem absoluten, schlechthin durch sich selbst gesetzten Ich." „Die Art und Weise des Vorstellens überhaupt ist allerdings durch das Ich; dass überhaupt das Ich vorstellend sei, ist nicht durch das Ich, sondern durch etwas ausser dem Ich bestimmt" †). Fichte unterscheidet also ein absolutes und ein theoretisches Ich; jenes ist

*) a. a. O. p. 228.
**) a. a. O. p. 229.
***) a. a. O. p. 231.
†) a. a. O. p. 248.

als reine Thätigkeit bestimmt, dieses als eine Thätigkeit, auf welche der Anstoss eines Nicht-Ich geschieht. Der unendliche Anstoss macht also die charakteristische Eigenschaft des C aus, wie die unendliche, setzende Thätigkeit die des A ist.

„Mithin ist das absolute Ich, und das intelligente (wenn es erlaubt ist, sich auszudrücken, als ob sie zwei Iche ausmachten, da sie doch nur Eins ausmachen sollen) nicht Eins und ebendasselbe, sondern sie sind einander entgegengesetzt; welches der absoluten Identität des Ich widerspricht.

Dieser Widerspruch muss aufgehoben werden, und er lässt sich nur auf folgende Art aufheben: — die Intelligenz des Ich überhaupt, welche den Widerspruch verursacht, kann nicht aufgehoben werden, ohne dass das Ich abermals in einen neuen Widerspruch mit sich selbst versetzt werde." Es muss zu dem absoluten und dem theoretischen Ich noch ein praktisches Ich hinzukommen. — „Das Ich, insofern es schon als Intelligenz gesetzt ist, ist bloss durch sich selbst bestimmt," d. h. C ist durch kg. „Aber die Abhängigkeit des Ich, als Intelligenz, soll aufgehoben werden", d. h. alles durch h gesetzte Nicht-Ich; „und dies ist nur unter der Bedingung denkbar, dass das Ich jenes bis jetzt unbekannte Nicht-Ich, dem der Anstoss beigemessen ist, durch welchen das Ich zur Intelligenz wird, durch sich selbst bestimme. Auf diese Art würde das vorzustellende Nicht-Ich unmittelbar, das vorstellende Ich aber mittelbar, vermittelst jener Bestimmung, durch das absolute Ich bestimmt; das Ich würde lediglich von sich selbst abhängig; d. i. es würde durchgängig durch sich selbst bestimmt; es wäre das, als was es sich setzt, und schlechthin nichts weiter, und der Widerspruch wäre befriedigend gehoben" *). Das Nicht-Ich, welches in C den Anstoss erzeugt, ist der nach e hingeschaute Gegenstand. Dieser soll durch die von A ausgehende Thätigkeit des Ich aufgehoben werden; diese Thätigkeit setzt sich daher in i dem e entgegen, und bearbeitet das e so lange, bis alles Nicht-Ich in Ich aufgegangen ist, der Gegensatz von i und e also aufgehoben ist. Ist aber der Gegensatz von i und e

*) a. a. O. p. 249.

aufgehoben, so ist auch in C kein Anstoss mehr, und damit überhaupt kein C mehr, sondern nur A, absolute Identität.

Ehe aber die absolute Identität des Ich gesetzt werden kann, muss der Widerstreit von Ich und Nicht-Ich gesetzt werden, die Identität ist durch den Widerstreit bedingt. Der Widerstreit selbst aber ist bedingt durch den Gegensatz des absoluten und des theoretischen Ich. Jenes „setzt schlechthin sich als unendlich und unbeschränkt; dieses setzt schlechthin sich als endlich und beschränkt“ *); es setzt dem Ich einen Gegenstand, ein Nicht-Ich, gegenüber. Beide, „Ich und Nicht-Ich werden nun schlechthin bezogen, d. h. sie werden schlechthin gleichgesetzt. Da sie aber, so gewiss ein Object gesetzt werden soll, nicht gleich sind, so lässt sich nur sagen, ihre Gleichheit werde schlechthin gefordert: sie s o l l e n schlechthin gleich sein. — Da sie aber wirklich nicht gleich sind, so bleibt immer die Frage, welches von beiden sich nach dem anderen richten, und in welchem der Grund der Gleichung angenommen werden solle? — Es ist sogleich einleuchtend, wie diese Frage beantwortet werden müsse. So wie das Ich gesetzt ist, ist alle Realität gesetzt; im Ich soll alles gesetzt sein; das Ich soll schlechthin unabhängig, Alles aber soll von ihm abhängig sein. Also: Es wird die Uebereinstimmung des Objects mit dem Ich gefordert; und das absolute Ich, gerade um seines absoluten Seins willen, ist es, welches sie fordert.“ — „Es kann aber das Ich mit dem Nicht-Ich nicht übereinstimmen, insofern es auch nur der Form nach ein Nicht-Ich sein soll; mithin ist jene auf dasselbe bezogene Thätigkeit gar kein Bestimmen (zur wirklichen Gleichheit), sondern es ist bloss eine T e n d e n z, ein S t r e b e n zur Bestimmung, das dennoch völlig rechtskräftig ist, denn es ist durch das absolute Setzen des Ich gesetzt“ **).

Somit ist zwischen A und C ein S t r e b e n in der Richtung nach C gesetzt, und aus diesem Streben soll das praktische Ich werden. „Setzet, die strebende Thätigkeit des Ich gehe von A bis C fort ohne Anstoss, so ist bis C nichts zu unterscheiden, und es findet bis dahin gar nichts statt, dessen

*) a. a. O. p. 255. **) a. a. O. p. 260. 261

das Ich sich bewusst werden könnte. In C wird diese, den ersten Grund alles Bewusstseins enthaltende, aber nie zum Bewusstsein gelangende Thätigkeit gehemmt. Aber vermöge ihres eigenen inneren Wesens kann sie nicht gehemmt werden; sie geht demnach über C fort, aber als eine solche, die von aussen gehemmt worden, und nur durch ihre eigene innere Kraft sich erhält; und so geht sie bis an den Punct, wo kein Widerstand mehr ist, z. B. bis D."

„Eine Intelligenz, welche das geforderte richtig und der Sache gemäss setzen sollte — und diese Intelligenz sind gerade wir selbst in unserer gegenwärtigen wissenschaftlichen Reflexion — müsste jene Thätigkeit nothwendig als die eines Ich — eines sich selbst setzenden Wesens, dem nur dasjenige zukommt, was es in sich setzt — setzen. Mithin müsste das Ich, selbst sowohl die Hemmung seiner Thätigkeit, als die Wiederherstellung derselben, in sich selbst setzen, so gewiss es die Thätigkeit eines Ich sein soll, welche gehemmt und wiederhergestellt wird. Aber sie kann nur als wiederhergestellt gesetzt werden, inwiefern sie als gehemmt; und nur als gehemmt, inwiefern sie als wiederhergestellt gesetzt wird; denn beides steht nach obigem in Wechselbestimmung. Mithin sind die zu vereinigenden Zustände schon an und für sich synthetisch vereinigt; anders als vereinigt können sie gar nicht gesetzt werden. Dass sie aber überhaupt gesetzt werden, liegt in dem blossen Begriffe des Ich, und wird mit ihm zugleich postulirt. Und so wäre demnach lediglich die gehemmte Thätigkeit, die aber doch gesetzt, und demnach wiederhergestellt sein muss, im Ich und durch das Ich zu setzen" *). Es giebt also ein praktisches Ich.

Fichte setzt also ein A; dieses A setzt durch kig das theoretische Ich C; das setzende A ist in kg ein Streben; durch g aber ist C, und durch dieses ist der Gegensatz von Ich und Nicht-Ich, kg und fd, und zwar als Gegensatz in i und e oder in B; als aufgehobener Gegensatz in h, d. h. in C. Nun sind Wir es, welche, zunächst als C bestimmt, B setzen; in uns ist also der Gegensatz des B, wie seine Aufhebung, das h; folglich sind

*) a. a. O. p. 265. 266.

Wir B + C. Aber B + C ist nicht ein Zweifaches, sondern ein Einfaches, es ist Ich; folglich ist B + C ein A; A setzt daher sowohl B, als auch C, ist aber selbst Einheit, und daher bedingt durch B, durch den Widerstreit.

7. Es war gesetzt „ein unendliches Streben und ein endliches Object“ *), und ihre Beziehung, es „stehen daher einander gegenüber das endliche Object und das unendliche Streben“ **).

Da sie aber durch das Ich auf einander **bezogen** werden, so folgt: „Im Streben des Ich wird zugleich ein Gegenstreben des Nicht-Ich gesetzt, welches dem ersteren das Gleichgewicht hält“ ***). Von A nach C geht das Streben des Ich; in diesem Streben ist das Gegenstreben von C nach A enthalten; wir unterscheiden daher kig als Streben und fed als Gegenstreben. Beide halten sich das Gleichgewicht in i und e und erzeugen B, das **praktische Ich**. „Das Streben des Ich, Gegenstreben des Nicht-Ich und Gleichgewicht zwischen beiden muss gesetzt werden“ ****).

Das Streben geht als solches ins Unendliche, wird es aber „festgesetzt“, was durch den Verstand geschieht, so wird es „**Trieb**“ *****); das festgesetzte Gegenstreben wird dann „**Nicht-Ich**“ †). Das Gleichgewicht zwischen beiden wird so gesetzt: „das Ich strebt, dann wird die Tendenz zur Reflexion befriedigt, der Trieb nach realer Thätigkeit aber beschränkt“ ††), i rückt gegen g vor, dann wird df zurückgetrieben. „Beides vereinigt giebt die Aeusserung eines **Zwanges**, eines **Nichtkönnens**“, ki drängt ef und dies „ist eine Aeusserung des Gleichgewichts“, welches in B oder i + e liegt. „Die Aeusserung des Nichtkönnens im Ich heisst ein **Gefühl**“ †††), d. i. i + e als Einheit, oder B. — Aber in der Einheit des Gefühls steckt der Trieb; der Trieb wird also gefühlt als „eine innere treibende **Kraft**“ ††††), als i, welchem ein e als Grenze gegenübersteht. Dies „giebt die Reflexion des Ich über sich

*) a. a. O. p. 267.
**) a. a. O. p. 268.
***) a. a. O. p. 285.
****) a. a. O. p. 287.
*****) a. a. O. p. 287.
†) a. a. O. p. 288.
††) a. a. O. p. 289.
†††) a. a. O. p. 289.
††††) a. a. O. p. 295.

als ein begrenztes" *). A ist in B gesetzt als ein durch e begrenztes i. Durch die Begrenzung ist „die Thätigkeit des Ich für dasselbe aufgehoben", es „muss sie daher für sich wiederherstellen. Dieses Wiederherstellen geschieht durch absolute Spontaneität, lediglich zufolge des Wesens des Ich, ohne allen besonderen Antrieb." „Durch kein Naturgesetz und durch keine Folge aus dem Naturgesetze, sondern durch absolute Freiheit erheben wir uns zur Vernunft, nicht durch Uebergang, sondern durch einen Sprung" **). „Die Handlung geschieht mit absoluter Spontaneität" ***), geht daher von k aus; „sie geht nothwendig auf das Gefühl", d. i. auf i + e, trifft hier aber „auf den Trieb oder das fühlende, und setzt es als Ich" †), d. h.: B als i gesetzt ist ein von k aus bestimmtes Ich. „Das fühlende ist thätig im Gefühl", in i + e strebt i nach C; „das gefühlte ist in demselben Gefühl leidend" ††), e wird in i + e nach f hin zurückgedrängt. Das so bestimmte Fühlende kommt in dieser Bestimmung „nicht zum Bewusstsein", es ist „ein Sehnen" †††), i ist noch nicht nach C gelangt.

„Beide Gefühle, das des Sehnens und das oben aufgezeigte der Begrenzung und des Zwanges müssen unterschieden, und auf einander bezogen werden."

„Beide gründen sich auf den Trieb, und zwar auf einen und ebendenselben Trieb im Ich. Der Trieb des durch das Nicht-Ich begrenzten, und lediglich dadurch eines Triebes fähigen Ich bestimmt das Reflexions-Vermögen, und dadurch entsteht das Gefühl eines Zwanges. Derselbe Trieb bestimmt das Ich durch ideale Thätigkeit aus sich herauszugehen, und etwas ausser sich hervorzubringen; und da das Ich in dieser Absicht eingeschränkt wird, so entsteht dadurch ein Sehnen, und durch das dadurch in die Nothwendigkeit des Reflectirens gesetzte Reflexions-Vermögen ein Gefühl des Sehnens. — Es ist die Frage, wie ein und ebenderselbe Trieb ein entgegengesetztes hervorbringen könne? Lediglich durch die Ver-

*) a. a. O. p. 297.
**) a. a. O. p. 298.
***) a. a. O. p. 298.
†) a. a. O. p. 299.
††) a. a. O. p. 300.
†††) a. a. O. p. 302.

schiedenheit der Kräfte, an welche er sich richtet" *). Der Trieb i geht ursprünglich nach C, und setzt durch h das Nicht-Ich e. Darauf bestimmt A mit absoluter Spontaneität i durch ki, und setzt es als ein Sehnen. Dies Sehnen ist durch ki ideale Thätigkeit, und sofern es in B ist Gefühl. Das Gefühl des Zwanges, der Begrenzung, stammt vom e her, welches durch h in C gesetzt ist: i + e oder B sind also durch ideales Setzen; es setzt also C durch h in B das dem i widerstehende e. „Das Ich fühlt, oder richtiger empfindet etwas, den Stoff" **). Nun aber ist i durch ki gesetzt, es ist ein Sehnen. „Soll dieses Sehnen vollkommen bestimmt werden, so muss das andere ersehnte aufgezeigt werden." „Inwiefern es ein ersehntes, und das bestimmte ersehnte ist, muss es sich auf das erstere beziehen, und in Rücksicht desselben begleitet sein von einem Gefühle der Befriedigung. Das Gefühl des Sehnens lässt sich nicht setzen ohne eine Befriedigung, auf die dasselbe ausgeht, und die Befriedigung nicht ohne Voraussetzung eines Sehnens, das befriedigt wird. Da wo das Sehnen aufhört und die Befriedigung angeht, da geht die Grenze" ***). Die Befriedigung des Sehnens ist in d; diese setzt aber ein Sehnen, oder ein durch ki gesetztes i. Dies i ist ursprünglich Trieb, es hat durch kihe einen Gegenstand an e, geht auf Befriedigung, strebt also über e hinaus nach A; ki hat also durch kihe das e, und durch ki die Bestimmung des e durch i gesetzt; folglich ist „der Trieb jetzt Handlung", i bestimmt e. Ferner das durch ki gesetzte i geht schon auf i + e oder auf ein Gefühl; in B ist also „das Gefühl des Beifalls", sofern i + e mit ki übereinstimmt, oder das vorhergegangene Gefühl „des Missfallens", wenn i + e das dem ki widerstrebende e setzt.

„Bis jetzt ist jene Harmonie oder Disharmonie, der Beifall oder das Missfallen nur für einen möglichen Zuschauer da, nicht für das Ich selbst. Aber es soll beides auch für das letztere da sein, und durch dasselbe gesetzt werden." — „Nichts ist ohne Trieb im Ich, was in ihm ist. Es müsste

*) a. a. O. p. 303. 304.

**) a. a. O. p. 323.

***) a. a. O. p. 324.

sich daher ein Trieb, der auf jene Harmonie ausginge, aufzeigen lassen." Das Ich, in welchem dieser Trieb ist, ist B + C. „Harmonirend ist, was sich gegenseitig als das bestimmte und bestimmende betrachten lässt. Doch soll das Harmonirende nicht Eins, sondern ein harmonirendes Zwiefaches sein." Der soeben geforderte „Trieb liegt im Triebe der Wechselbestimmung des Ich durch sich selbst, oder dem Trieb nach absoluter Einheit und Vollendung des Ich in sich selbst" †).

„Das harmonirende, gegenseitig durch sich selbst bestimmte, soll sein Trieb und Handlung. a) Beides soll sich betrachten lassen, als an sich bestimmt und bestimmend zugleich. Ein Trieb von der Art wäre ein Trieb, der sich absolut selbst hervorbrächte, ein absoluter Trieb, ein Trieb um des Triebes willen (der kategorische Imperativ: Du sollst schlechthin.). Wo bei einem solchen Triebe das unbestimmte liege, lässt sich leicht einsehen; nämlich er treibt uns ins unbestimmte hinaus, ohne Zweck (der kategorische Imperativ ist bloss formal ohne allen Gegenstand). b) Eine Handlung ist bestimmt und bestimmend zugleich, heisst: es wird gehandelt, weil gehandelt wird, und um zu handeln, oder mit absoluter Selbstbestimmung und Freiheit. Der ganze Grund und alle Bedingungen des Handelns liegen im Handeln. — Wo hier das unbestimmte liege, zeigt sich ebenfalls sogleich: es ist keine Handlung, ohne ein Object; demnach müsste die Handlung zugleich ihr selbst das Object geben, welches unmöglich ist.

Nun soll zwischen beiden, dem Triebe und dem Handeln, das Verhältniss sein, dass sie sich wechselseitig bestimmen. Ein solches Verhältniss erfordert zuvörderst, dass das Handeln sich betrachten lasse als hervorgebracht durch den Trieb. „Dann erfordert dieses Verhältniss, dass der Trieb sich setzen lasse, als bestimmt durch die Handlung." — „Ist nun nach obiger Forderung das Handeln bestimmt durch den Trieb, so ist durch ihn auch das Object bestimmt; es ist dem Triebe angemessen, und das durch ihn geforderte. Der Trieb

---

*) a. a. O. p. 326.

ist jetzt (idealiter) bestimmbar durch die Handlung; es ist ihm das Prädicat beizulegen, dass er ein solcher ist, der auf diese Handlung ausging. — Die Harmonie ist da, und es entsteht ein Gefühl des Beifalls, das hier ein Gefühl der Zufriedenheit ist, der Ausfüllung, völligen Vollendung (das aber nur einen Moment, wegen des nothwendig zurückkehrenden Sehnens, dauert). — Ist die Handlung nicht durch den Trieb bestimmt, so ist das Object gegen den Trieb, und es entsteht ein Gefühl des Missfallens, der Unzufriedenheit, der Entzweiung des Subjects mit sich selbst. Auch jetzt ist der Trieb durch die Handlung bestimmbar; aber negativ: es war nicht ein solcher, der auf diese Handlung ausging" *). In B + C ist der Trieb nach Wechselbestimmung. In B ist nämlich i durch ki; dies i ist durch ki gesetzt und daher Trieb; es setzt durch h in C ein e, welches durch i bestimmt wird, es ist also Handlung. In der Handlung (i bestimmt e) ist i durch ki gesetzt, und e ebenfalls vermittelst kihe, es findet also Beifall statt, denn es ist i + e vorhanden, d. h. Gefühl. In der Handlung (i bestimmt e) findet i an e Widerstand, es tritt daher Missfallen ein, i setzt sich nämlich als durch ki bestimmt, und als gehindert durch e.

„Das Handeln, von welchem hier die Rede ist, ist wie immer, ein bloss ideales, durch Vorstellung. Auch unsere sinnliche Wirksamkeit in der Sinnenwelt, die wir glauben, kommt uns nicht anders zu, als mittelbar durch die Vorstellung" **). Alle hier über B gegebene Bestimmungen sind von C aus gegeben, denn in C kommen sie erst zum Bewusstsein, und zwar in f, da in f der Anstoss erfolgt ist; in f steht also die Vorstellung. Das hier gesetzte Ich ist das Individuum, B + C. Dieses wird aber bedingt durch das absolute Ich.

8. Vom praktischen Ich soll ein Gegensatz aufgehoben werden; das dem B (i + e) durch ki ertheilte Streben soll Entgegengesetztes (i und e) vereinigen. Dies ist nur unter der Bedingung möglich, dass die von A, in der Richtung von ki, ausgehende Thätigkeit auf ein Entgegengesetztes stösst. Soll daher A Einheit Entgegengesetzter, absolute Identität sein, so

*) a. a. O. p. 327. 328.

**) a. a. O. p. 328.

muss ein der Thätigkeit des A Entgegengesetztes gefunden, und auf die Thätigkeit des Ich bezogen werden. Dies Letztere geschieht durch den Satz des Grundes: folglich ist der Satz der Identität durch den Satz des Grundes bedingt. „Man muss die Identität aufgeben, wenn man die Forderung einer absoluten Causalität nicht annehmen will. — Aber die Forderung muss sich auch direct und genetisch erweisen lassen“ *).

„Es ist völlig klar, dass das Ich, inwiefern es sich selbst schlechthin setzt, inwiefern es ist, wie es sich setzt, und sich setzt, wie es ist, schlechterdings sich selbst gleich sein müsse, und dass insofern in ihm gar nichts verschiedenes vorkommen könne; und daraus folgt denn freilich sogleich, dass wenn etwas verschiedenes in ihm vorkommen soll, dasselbe durch ein Nicht-Ich gesetzt sein müsse. Soll aber das Nicht-Ich überhaupt etwas im Ich setzen können, so muss die Bedingung eines solchen fremden Einflusses im Ich selbst, im absoluten Ich, von aller wirklichen fremden Einwirkung vorher gegründet sein“ **).

„Das Ich soll etwas heterogenes, fremdartiges, von ihm selbst zu unterscheidendes in sich antreffen: von diesem Puncte kann am füglichsten unsere Untersuchung ausgehen.“

„Das Wesen des Ich besteht in seiner Thätigkeit; soll demnach jenes heterogene dem Ich auch zugeschrieben werden können, so muss es überhaupt sein eine Thätigkeit des Ich, die als solche nicht fremdartig sein kann, sondern deren blosse Richtung vielleicht fremdartig, nicht im Ich, sondern ausser dem Ich begründet ist. — Wenn die Thätigkeit des Ich, nach der mehrmals gemachten Voraussetzung, hinausgeht in das Unendliche, in einem gewissen Puncte aber angestossen, doch dadurch nicht vernichtet, sondern nur in sich selbst zurückgetrieben wird, so ist und bleibt die Thätigkeit des Ich, insofern sie das ist, immer Thätigkeit des Ich; nur dass sie zurückgetrieben wird, ist dem Ich fremdartig und zuwider. Es bleiben hierbei nur die schwierigen Fragen unbeantwortet, mit deren Beantwortung wir aber auch in das Innerste des Wesens des Ich eindringen: wie kommt das Ich zu dieser Richtung sei-

*) a. a. O. p. 270.

**) a. a. O. p. 271.

ner Thätigkeit **nach aussen** in die Unendlichkeit? wie kann von ihm eine Richtung nach aussen von einer nach innen unterschieden werden? und warum wird die nach innen zurückgetriebene als fremdartig und nicht im Ich begründet angesehen?“ *) — Die Frage ist also: warum ist A nicht nur als k bestimmt, wie wir es oben kennen gelernt haben, sondern warum ist A auch d, und warum wird d als different von k angesehen?

„Das Ich setzt sich selbst schlechthin, und insofern ist seine Thätigkeit in sich selbst zurückgehend“; A ist kihed. „Die Richtung derselben ist, — wenn es erlaubt ist, ein Wort aus der Naturlehre zu entlehnen — lediglich **centripetal**. (**Ein** Punct bestimmt keine Linie; es müssen für die Möglichkeit einer solchen immer ihrer zwei gegeben sein, wenn auch der zweite in der Unendlichkeit läge, und die blosse Direction bezeichnete“; durch den Punct k wird für die Linie ki ∞ der Punct h nothwendig. „Ebenso, und gerade aus dem gleichen Grunde, giebt es keine Richtung, wenn es ihrer nicht zwei, und zwar zwei entgegengesetze giebt. Der Begriff der Richtung ist ein blosser Wechselbegriff; **eine** Richtung ist gar keine, und ist schlechthin undenkbar. Mithin können wir der absoluten Thätigkeit des Ich eine Richtung, und eine centripetale Richtung, nur unter der stillschweigenden Voraussetzung zuschreiben, dass wir auch eine andere **centrifugale** Richtung dieser Thätigkeit entdecken werden. Nach der äussersten Strenge genommen ist in der gegenwärtigen Vorstellungsart das **Bild des Ich** ein mathematischer, sich selbst durch sich selbst constituirender **Punct**, in welchem keine Richtung und überhaupt nichts zu unterscheiden ist; der **ganz** ist, **wo** er ist, und dessen Inhalt und Grenze (Gehalt und Form) Eins und ebendasselbe ist“ **). Wenn also kh ist, so ist auch hd, und A ist k + d.

Aus diesen Prämissen schliesst **Fichte**: „Die ins Unendliche hinausgehende **Thätigkeit des Ich** soll in irgend einem Puncte **angestossen** und in sich selbst zurückgetrieben werden; und das Ich soll die Unendlichkeit nicht ausfül-

*) a. a. O. p. 272. **) a. a. O. p. 273.

len. Dass dies geschehe, als Factum, lässt aus dem Ich sich schlechterdings nicht ableiten; aber es lässt sich darthun, dass es geschehen müsse, wenn ein wirkliches Bewusstsein möglich sein soll" *). Dass die von A ausgehende Thätigkeit ki in h angestossen wird, und sich nach d umbiegt, lässt sich nicht nachweisen; aber das lässt sich nachweisen, dass die von A ausgehende Thätigkeit in h umgebogen wird, wenn ein C, ein wirkliches Bewusstsein, oder ein theoretisches Ich sein soll. Dass C ist, wird vorausgesetzt, und durch C ist in k die centrifugale Richtung **).

Durch die von A ausgehende kighfed ist nun das praktische Ich B, das theoretische Ich C, und das absolute Ich A gesetzt; „wir haben den Vereinigungspunct zwischen dem absoluten, praktischen und intelligenten Wesen des Ich gefunden. — Das Ich fordert, dass es alle Realität in sich fasse, und die Unendlichkeit erfülle. Dieser Forderung liegt nothwendig zum Grunde die Idee des schlechthin gesetzten, unendlichen Ich; und dieses ist das absolute Ich, von welchem wir geredet haben. (Hier erst wird der Sinn des Satzes: das Ich setzt sich selbst schlechthin, völlig klar. Es ist in demselben gar nicht die Rede von dem im wirklichen Bewusstsein gegebenen Ich", von C; „sondern von einer Idee des Ich, die seiner praktischen unendlichen Forderung nothwendig zu Grunde gelegt werden muss, die aber für unser Bewusstsein unerreichbar ist, und daher in demselben nie unmittelbar (wohl aber mittelbar in der philosophischen Reflexion) vorkommen kann" ***). Hier zeigt sich der Keim zu der spätern Unterscheidung eines empirischen und eines philosophischen Ich.

„Das Ich muss — und das liegt gleichfalls in seinem Begriffe — über sich reflectiren, ob es wirklich alle Realität in sich fasse"; A muss in h umgebogen werden; diese Nothwendigkeit liegt in A, weil es k + d ist. „Es legt dieser Reflexion jene Idee zum Grunde, geht demnach mit derselben in die Unendlichkeit hinaus, und insofern ist es praktisch: nicht absolut, weil es durch die Tendenz zur Reflexion eben

*) a. a. O. p. 275.
**) a. a. O. p. 276.
***) a. a. O. p. 277.

aus sich herausgeht; ebensowenig theoretisch, weil seiner Reflexion nichts zum Grunde liegt, als jene aus dem Ich selbst herstammende Idee, und von dem möglichen Anstoss völlig abstrahirt wird, mithin keine wirkliche Reflexion vorhanden ist" *). A ist zunächst Reflexions-Ich, setzt kighfed, und damit B und C. Dann geht A abermals durch ki heraus, und giebt dem B die Bestimmung von A aus; ki ist nicht absolut, denn es geht aus A heraus; ki ist nicht theoretisch, weil es nur bis i geht, und nur die Tendenz zur Reflexion in C hat. „Hierdurch entsteht die Reihe dessen, was sein soll, und was durch das blosse Ich gegeben ist; also die Reihe des Idealen.

Geht die Reflexion auf diesen Anstoss, und betrachtet das Ich demnach sein Herausgehen als beschränkt; so entsteht dadurch eine ganz andere Reihe, die des Wirklichen, die noch durch etwas anderes bestimmt wird, als durch das blosse Ich. — Und insofern ist das Ich theoretisch, oder Intelligenz" **). Geht A nicht nur bis B vor, sondern bis C und reflectirt über das Reflexions-Ich kighfed, hält e fest, so entsteht C.

„Ist kein praktisches Vermögen im Ich, so ist keine Intelligenz möglich;" denn C wird durch ig gesetzt; „geht die Thätigkeit des Ich nur bis zum Puncte des Anstosses, und nicht über jeden möglichen Anstoss hinaus, so ist im Ich und für das Ich kein anstossendes, kein Nicht-Ich"; geht kig nur bis h, so steht dem i kein e gegenüber. „Hinwiederum, ist das Ich nicht Intelligenz, so ist kein Bewusstsein seines praktischen Vermögens, und überhaupt kein Selbstbewusstsein möglich, weil erst durch die fremdartige, durch den Anstoss entstandene Richtung die Unterscheidung verschiedener Richtungen möglich wird" ***). Wenn A durch kig nicht bis C vorgeht, und durch h das dem i entgegenstrebende e setzt, so ist weder ein Bewusstsein des i, noch des e, da i erst in g, und e in f ins Bewusstsein eintritt.

„Und so ist denn das ganze Wesen endlicher vernünftiger Naturen umfasst und erschöpft" †).

*) a. a. O. p. 277.
**) a. a. O. p. 277.
***) a. a. O. p. 278.
†) a. a. O. p. 278.

„Der letzte Grund aller Wirklichkeit für das Ich ist demnach nach der W. L. eine ursprüngliche Wechselwirkung zwischen dem Ich und irgend einem Etwas ausser demselben, von welchem sich weiter nichts sagen lässt, als dass es dem Ich völlig entgegengesetzt sein muss. In dieser Wechselwirkung wird in das Ich nichts gebracht, nichts fremdartiges hineingetragen; alles was je bis in die Unendlichkeit hinaus in ihm sich entwickelt, entwickelt sich lediglich aus ihm selbst nach seinen eigenen Gesetzen; das Ich wird durch jenes Entgegengesetzte bloss in Bewegung gesetzt, um zu handeln, und ohne ein solches erstes bewegendes ausser ihm würde es nie gehandelt, und, da seine Existenz bloss im Handeln besteht, auch nicht existirt haben. Jenem bewegenden kommt aber auch nichts weiter zu, als dass es ein bewegendes sei, eine entgegengesetzte Kraft, die als solche auch nur gefühlt wird." A wird freilich ursprünglich nur als k gesetzt, allein A ist nur k sofern ihm d entgegengesetzt ist; allein d ist nur um k als Handeln zu setzen; alles, was gesetzt wird, wird aber durch k gesetzt, also auch das d bedingende h.

„Das Ich ist demnach abhängig seinem Dasein nach", sofern es durch kighfed setzt, „aber es ist schlechthin unabhängig in den Bestimmungen dieses seines Daseins. Es ist in ihm kraft seines absoluten Seins, ein für die Unendlichkeit gültiges Gesetz dieser Bestimmungen, und es ist in ihm ein Mittelvermögen, sein empirisches Dasein nach jenem Gesetz zu bestimmen. Der Punct, auf welchem wir uns selbst finden, wenn wir zuerst jenes Mittelvermögens der Freiheit mächtig werden, hängt nicht von uns ab, die Reihe, die wir von diesem Puncte aus in alle Ewigkeit beschreiben werden, in ihrer ganzen Ausdehnung gedacht, hängt völlig von uns ab" *). A ist also ein Gesetz, welches aus seinem Gesetz B und C setzt, und ihnen sein Gesetz mittheilt. Das Gesetz ist das Gesetz des Satzes, sowohl A, als auch B, als auch C ist gesetzt als Einheit Entgegengesetzter, $A = k + d$, $B = i + e$, $C = g + f$; die Differenz liegt in dem verschiedenen Inhalte der Sätze. Nach C gehören alle Sätze, welche sich auf das Erkennen beziehen,

*) a. a. O. p. 279.

nach B diejenigen, welche sich auf das Handeln beziehen, nach A die rein logischen Sätze, deren Inhalt die Satzform ist. Das Band zwischen A, B, C ist die Bewegung des Syllogismus.

d, Das Schema des abstracten Satzes.

1. Fichte hat uns die Vermögen des Ich in einem Schema construirt, welches die drei Momente: das absolute, das praktische und das theoretische Ich in sich enthält. In dieses Schema ordnen sich die oben über das Princip der Philosophie gegebenen Bestimmungen mit Leichtigkeit, da sie überall auf die Kategorien des theoretischen, des praktischen und des absoluten Ich zurückgeführt worden sind.

Die Frage, welche noch zu beantworten ist, ist die: ob das aufgestellte Schema des Ich das Schema des Satzes, als einer wirklichen, sprachlichen Erscheinung ist?

Das Schema des Ich ist das Schema des abstracten Satzes, denn diesen hat Fichte oben (I. A. α.) mit dem Ich identificirt. Das Schema des Ich hat die drei Momente des absoluten, des praktischen und des theoretischen Ich; diese müssen wir daher auch als Momente des abstracten Satzes setzen. Ob diese drei Momente und ihr Verhältniss aber in irgend einer geschichtlichen Sprache Wirklichkeit haben, ob sie das Verhältniss von Subject, Copula und Prädicat in irgend einer wirklichen Sprache bezeichnen, wissen wir noch nicht.

Das Verhältniss von Subject, Copula und Prädicat findet statt in Sätzen. Sätze aber giebt es nur in den geschichtlichen Sprachen, und zwar in den Flexionssprachen. Sprachen aber bilden nur Völker; und diese bilden sie in volksthümlicher Bestimmtheit. Der Satz einer Flexionssprache enthält daher das Gesetz, nach welchem ein Volk in seiner Sprache Sätze bildet, und dieses Gesetz erscheint als die Auffassung dieses Volkes von Subject, Copula und Prädicat und ihren Verhältnissen.

Die Philosophen aber fassen weder einen Satz, noch eine Sprache als das organische Gebilde eines Volkes; ihnen entgeht das lebendige Wechselverhältniss, welches zwischen den sprachbildenden Individuen, zwischen der sprachlichen Errungenschaft früherer Generatio-

nen, und der sprachbildenden Thätigkeit der späteren stattfindet; sie wissen nichts von dem nothwendigen organischen Zusammenhange, welcher zwischen dem Begriffe und seinem lautlichen Träger stattfindet. Aber nichts destoweniger hebt sie ihre Unwissenheit hierüber nicht aus dem geschichtlichen Zusammenhange heraus, sie werden durch die geschichtlichen Gesetze bestimmt, sie mögen von ihrer Abhängigkeit davon wissen, oder nicht; sie müssen den göttlichen Gesetzen der Weltgeschichte dienen, sie mögen wollen, oder nicht. Die Philosophen wollen es in der That nicht, denn nach ihrer Versicherung werden die Handlungen der Individuen durch die Vernunft, d. h. durch ein System von Begriffen bestimmt. Die Begriffe sind nach ihnen im Individuum a priori, weil jedes Individuum a priori Vernunft hat; das durch a prioristische Begriffe bestimmte Individuum ist also Grund seiner Handlungen. Die Handlungen der Individuen sind aber die Weltgeschichte, folglich ist diese, nach philosophischer Ansicht, ein Erzeugniss der a prioristischen Begriffe der Individuen, eine Wiederholung des in seiner Vernunft a priori enthaltenen Begriffssystems. — Factisch ist dieses sogenannte a prioristische Begriffssystem des Individuums ein geschichtlich gewordenes Gebilde; — geworden durch die sprachbildende Thätigkeit eines Volkes; sein Gesetz also ein von Menschen erst gemachtes Gesetz; — nicht das ursprüngliche, göttliche Gesetz, durch welches die sprachbildende Thätigkeit der volksthümlich bestimmte Individuen bedingt war. Es ist das in der Sprache eines Volkes erscheinende Gesetz erst geworden. In den Volkssprachen ist der aus flectirten Wörtern aufgebaute Satz ein späteres Gebilde, keinesweges das ursprüngliche Erzeugniss der sprachbildenden Individuen. Das im Satze einer Volkssprache ausgeprägte Gesetz ist erst später geworden; nur bis auf dieses geht der Philosoph zurück, wenn er das Gesetz des Satzes zur Grundlage seiner Theorie macht; er macht also ein von Menschen geschichtlich Gemachtes zur Grundlage seiner Construction, ohne das Princip zu kennen, welches in der Volkssprache den Satz hervorgebracht hat. Er weiss daher auch garnicht, dass es ein höheres, den Satz schaffendes Princip in den Individuen giebt, dass dieses in der ganzen Geschichte

eines Volkes stets schöpferisch fortwirkt, und ihr das volksthümliche Gepräge giebt, wie es seiner Sprache und seinem Satze das Gesetz und das volksthümliche Gepräge gegeben hat.

2. Obwohl nun der Philosoph von den, ihn bestimmenden, geschichtlichen Gesetzen nichts weiss, sich einbildet, dass die durch Sprache in ihn gekommenen Begriffe a priori in ihm gewesen seien, dass diese die Geschichte machen und gemacht haben, und dass eine, den Denkgesetzen eines volksthümlich bestimmten Individuums gemäss, construirte Weltgeschichte die wirkliche Geschichte sei, dass das göttliche Gesetz der Geschichte mit dem logischen Gesetz des Philosophen identisch sei: so kommt der Philosoph doch von dem göttlichen Gesetz der Weltgeschichte nicht los, er wird von ihm bestimmt, und muss ihm dienen. Denn der Philosoph ist ein volksthümlich bestimmtes Individuum, die ihm gegebene Nationalität bestimmt und bedingt seine Handlungsweise. Er wird kein Allerweltsmensch, er erhält nicht das Zeichen der Gattung Mensch, sondern bleibt, was er ist, das Glied eines geschichtlich bestimmten Volkes; und seine Thätigkeit muss innerhalb der, seinem Volke durch die Schranke seines Volksgeistes gesteckten, geschichtlichen Bahn sich halten. Daher haben die Sprachgebilde eines Philosophen ebenfalls ein volksthümlich bestimmtes Gepräge. So ist es, wenn die Philosophie nationales Gebilde ist, wie bei den Hellenen; nicht an ders ist es, wem sie angelernt, durch die geschichtliche Traditon überkommen ist, wie bei den Germanen. Jeder Philosoph germanischen Stammes muss ihr das Gepräge seiner nationalen Bestimmtheit aufdrücken.

3. Der Philosoph muss ferner in einer bestimmten Volkssprache philosophiren, weil es eine Allerweltssprache, oder eine Vernunftsprache nicht giebt; er wird also durch die Gesetze seiner Volkssprache, welche durch die sprachliche Tradition auf ihn wirken in seiner sprachbildenden Thätigkeit bestimmt.

4. Die Geschichte ist ein organischer Process, und die Factoren dieses Processes sind die lebendigen Individuen. Die späteren Generationen werden aber in ihrer geschichtlichen Thätigkeit nicht nur durch ihre individuellen

Geistesgaben, sondern auch durch die geistigen Gebilde der früheren Generationen bedingt. — Die geistigen Gebilde der geschichtlichen Individuen erscheinen nur in volksthümlich bestimmter Ausprägung. Vergleichen wir aber die geistigen Gebilde verschiedener Völker mit einander, so zeigt sich in ihnen eine gewisse Aehnlichkeit der Formen, und nach dieser Aehnlichkeit unterscheiden wir gewisse Arten, als die Sprache, die Religion, den Staat, die Kunst. Ich nenne diese Gebilde nach Analogie der Naturwissenschaften Arten, weil es sich mit der Bestimmung des charakteristischen Merkmals jeder Art gerade so verhält, wie mit den Thier- und Pflanzenarten. So wenig als es in der Natur ein streng durchgreifendes Kriterium giebt, wonach sich die Arten scheiden lassen, so wenig giebt es ein solches für die Unterscheidung der geschichtlichen Arten; wir müssen uns mit der Angabe einer Anzahl oft wiederkehrender Merkmale begnügen, diese in ihrer Gesammtheit zusammenfassen, und uns dadurch eine Ansicht von der Natur der Art verschaffen. Denn wenn wir auch noch so viele Merkmale auffassen, in ihnen Gesetze erkennen, das eigentlich schöpferische Princip erfassen wir damit doch nicht, es greift über jede einzelne Erscheinung der Art hinüber.

5. In diesen Arten lassen sich Gesetze entdecken. Schon das geschichtliche Auftreten der einzelnen Arten ist durch ein Gesetz bedingt. Die geschichtlichen Völker haben nicht etwa zuerst sich einen Staat gemacht, und demnächst, etwa durch Contract, eine Sprache; sondern das Auftreten der Arten erfolgt nach einem Gesetze Unter allen Arten ist aber die Sprache diejenige, welche alle anderen bedingt. Es hat eine Zeit gegeben, in welcher die Sprache für die Menschen der einzige Ausdruck ihrer Geistigkeit gewesen ist. Durch die Forschungen der historischen Empiriker lässt sich dies beweisen.

In jeder dieser Arten zeigt sich ein Gesetz, nach welchem sie sich entwickelt; und in den Flexionssprachen zeigt sich dies Gesetz im Satze, d. h. in der Auffassung von Subject, Copula und Prädicat, und ihres Verhältnisses zu einander.

In jeder Art entwickeln sich in der Geschichte der Völker wieder Unterarten. In der Sprache sind dies die verschiedenen Literaturarten, als das Epos, die Lyrik, das Drama, die Komödie, die Geschichtsschreibung, die Beredsamkeit, die Philosophie, die Empirie u. a. Jede dieser Unterarten entsteht unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen, hat wieder ihr eigenes Gesetz, durch welches ihr geschichtlicher Verlauf bedingt ist. Das Gesetz jeder Unterart ist jedoch von dem höheren Gesetz ihrer Art bedingt, und wird davon umschlossen.

Die Arten, wie die Unterarten wirken ferner selbst auf einander ein, und bestimmen sich gegenseitig. Die Sprache wirkt auf die Religion, den Staat, die Kunst, so wie die Religion, der Staat, die Kunst wieder auf die Sprache zurückwirken u. s. w. Die ganze geistige Errungenschaft eines Volkes wirkt auf jede einzelne Art und Unterart ein. Das Gesetz jeder Art, wie jeder Unterart, erscheint in Gebilden, welche unter diesem Zusammenwirken entstanden sind, es ist durch dies Zusammenwirken bedingt.

Jedes geschichtliche Individuum macht durch seine Handlungen Geschichte unter dem Einfluss der geistigen Errungenschaft, welche sein Volk zu seiner Zeit erlangt hat. Die geistige Errungenschaft eines Volkes zu bestimmter Zeit besteht in den geschichtlichen Arten und Unterarten; jede hat ihr Gesetz und bestimmt die Thätigkeit des Individuums nach ihrem Gesetz. Das Gesetz der Art und der Unterart giebt der Thätigkeit des Individuums die Richtung. Das Individuum empfängt von den Vorfahren ihre geistige Errungenschaft, nimmt sie in sich auf, und bekommt dadurch die Richtung seiner Thätigkeit; es leihet den Arten derselben seine individuelle Kraft, bringt sie weiter, allein stets in der Richtung, welche durch das Gesetz jeder Art und Unterart bedingt ist. Es giebt aber auch Individuen, welche mit einer solchen individuellen Geisteskraft begabt sind, dass ihre individuelle Geisteskraft eine überlieferte Art oder Unterart so durchdringt, dass sie zu einer neuen Art oder Unterart umgeschaffen wird; aber auch solche Schöpfungen sind nicht allein durch die Individualität ihres Urhebers bedingt. Wann eine solche Schöpfung

eintritt, dann muss die zu einer neuen Art oder Unterart umgebildete Art oder Unterart vollendet, ihr Gesetz in den geschichtlichen Gebilden zur Erscheinung gekommen sein, denn im geschichtlichen Process können keine Mittelglieder übersprungen werden. Es muss ferner das schöpferische Individuum von seinen Volks- und Zeitgenossen getragen werden. In der ganzen Richtung der Zeitgenossen, in ihrer Denk- und Sinnesweise muss es vorbereitet sein, dass sie dem schöpferischen Individuum folgen können. Dies ist aber eben durch die Entwicklung der geistigen Errungenschaft und durch den an ihr haftenden Volksgeist bedingt. Daher kommt es einzig und allein darauf an, dass die umgebildete Art oder Unterart vollendet ist. — Ueberblicken wir die geschichtlichen Arten und Unterarten, so scheint die Zahl der Arten geschlossen zu sein, allein die Zahl der Unterarten ist durch ein schöpferisches Volk zu erweitern. Die Germanen haben während der Zeit, dass sie von den Gebilden römischen und hellenischen Geistes erzogen wurden, ihre Lebensformen nach diesen Mustern gebildet; nichtsdestoweniger haben sie einen eigenen, ihren Erziehern überlegenen Volksgeist, ihre productive Kraft ist durch jene Erziehung nicht erschöpft worden. Dürfen sie sich da für verdammt halten bis in alle Ewigkeit von den Brosamen ihrer Erzieher zu zehren, und sich mit den todten Gebilden derselben zu behelfen? — Nimmermehr. Es giebt ein deutsches Volksthum, es giebt ein deutsch-nationales Denken, es giebt einen deutschen Staat.

6. Das Individuum wird in seiner geschichtlichen Thätigkeit bedingt durch die geistige Errungenschaft der Vorfahren; es wird vorzüglich bedingt durch das Gesetz der Art und der Unterart, welcher es seine individuelle Thätigkeit widmet. Der Philosoph, welcher in einer bestimmten Volkssprache philosophirt, wird bedingt durch das Gesetz der Unterart, der Philosophie, denn diese ist eine einzelne Literaturart, welche unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen entstanden ist, und ihr Gesetz erhalten hat, theils durch diese Bedingungen, theils durch die Art, deren Unterart sie ist, durch die Sprache. Der Philosoph ist also auch bedingt durch das Gesetz der Art, der Sprache. Die Sprache,

als Art der Unterart Philosophie, ist aber selbst eine bestimmte, sie ist eine Flexionssprache, und eine volksthümlich bestimmte Flexionssprache. Durch das Gesetz seiner volksthümlich bestimmten Flexionssprache wird also der Philosoph in seinem Philosophiren bedingt. — Es macht auch keinen Unterschied, ob der Philosoph in der Sprache des Volkes philosophirt, welches die Philosophie in seinem geschichtlichen Leben geschaffen hat, oder in der Sprache eines Volkes, welches die philosophische Weltanschauung erst aufgenommen hat, wie dies bei den Deutschen der Fall ist. Wir Deutschen haben eine Flexionssprache, wie die Hellenen, und es ist Eigenschaft der Flexionssprachen, dass sie sich zum Ausdrucke philosophischer Weltanschauung eignen. Wir Deutschen haben die Fähigkeit erhalten die Weltanschauung jedes Volkes zu durchdringen, und zu reproduciren, ohne in der eines anderen Volkes aufzugehen. Die Deutschen konnten daher in ihrer Sprache die ganze philosophische Weltanschauung der Hellenen reproduciren; es wurde daher jeder deutsche Philosoph, sowohl durch das Gesetz der Unterart Philosophie, als auch durch das Gesetz der Art der Flexionssprache, in seiner philosophischen Thätigkeit bedingt.

7. Das Gesetz der Flexionssprachen ist nun im Satze gegeben. Der Satz, wie die Flexion, wird erst im geschichtlichen Leben der Völker. Wo er aber wird, erscheint er als ein Verhältniss von Subject, Copula und Prädicat. Die Auffassung dieser Satztheile, so wie ihres Verhältnisses, ist jedoch bei den geschichtlichen Völkern verschieden. Einige fassen jedes einzelne Moment des Satzes mit grosser Klarheit des Geistes, bei anderen fehlt dieselbe, sie vermischen die einzelnen Momente. Einige, z. B. die Römer fassen das Prädicat als den wesentlichen Theil des Satzes, ignoriren die Copula ganz, und kommen endlich zu der Ansicht, dass der Satz nur aus Subject und Prädicat bestehe. Thomas Hobbes, der schärfste römisch-juristische Denker, sagt geradezu, dass alle übrigen Zeichen, ausser Subject und Prädicat im Satze garnichts bedeuten. Andere, wie die Hellenen fassen die Copula als den wesentlichen Theil des Satzes, und lassen dagegen das Subject und das Prädicat zurücktreten. Dies zeigt sich bei Hegel

und Trendelenburg. Bei Hegel lässt sich die Tendenz beobachten, die Differenz der Gegensätze in ihrer Einheit, in der Copula, untergehen zu lassen; bei Trendelenburg wird diese Tendenz verwirklicht, und die Philosophie geht in der Bewegung, in der Copula, unter.

8. Da im Satze das Gesetz der Flexionssprachen gegeben ist, so wird jedes Volk von dem Gesetze seines Satzes in seiner sprachbildenden Thätigkeit bestimmt; von ihm wird daher auch der Philosoph beherrscht, indem er philosophirt, und erhält die Richtung seiner Thätigkeit. Entdeckt nun ein Philosoph das ihn bestimmende Gesetz seiner Flexionssprache, so hört er auf Philosoph zu sein und wird Empiriker, sobald er es weiss, dass er es entdeckt hat. Entdeckt er es aber unbewusst, so bleibt er Philosoph, denn es zeigt sich hierin, dass seine philosophischen Vorurtheile ihm diese Erkenntniss noch verdunkeln; er hat es dann factisch entdeckt, aber unbewusst, durch das ihm unbekannte Gesetz seiner Flexionssprache getrieben. Dies ist die Lage Fichte's.

9. In den geschichtlichen Sprachen ist es Grundgesetz, dass jeder Begriff mit seinem lautlichen Träger untrennbar verbunden ist. Das Wort ist diese untrennbare Einheit, nach der einen Seite Begriff, nach der anderen Seite lautliche Bestimmtheit. Das Wort ist aber das Erzeugniss eines organischen Processes. Ein lebendiges Individuum erschüttert durch sein Sprachorgan die Luft auf eine durch seine Articulationsorgane bestimmt modificirte Weise. Die Energie des Gehörnerven ist im Stande die Lufterschütterung und ihre bestimmte Modification aufzufassen, und der in ihm dadurch erzeugte Reiz schlägt im Bewusstsein einen Begriff an. In diesem, und durch diesen organischen Process ist das Wort, und die Sprache eines Volkes. Der Begriff ist nur ein Moment in diesem Processe und zwar das letzte. Jeder Begriff im Bewusstsein ist bedingt durch seinen lautlichen Träger, denn es giebt keinen Begriff ohne seinen lautlichen Träger. — Die Philosophen reden allerdings so, als wenn sie wortlose Begriffe in sich a priori hätten; allein wenn wir es ihnen glauben sollen, dass es dergleichen giebt, so müssen sie uns mindestens einen Begriff so von seinem lautlichen Trä-

ger abdestilliren, dass sie ihn uns in voller Bestimmtheit produciren, ohne dass er seine Bestimmtheit in dem Worte irgend einer Sprache hat. Allein dies ist unmöglich, es giebt weder wortlose Begriffe, noch kann sie Jemand produciren. Das ganze Begriffssystem eines Volkes ist bedingt durch seine Sprache und nur vermittelst derselben geworden, jeder Begriff, jeder Gedanke ist durch ein Wort, durch eine sprachliche Erscheinung, bedingt.

Wegen dieses innigen Zusammenhanges vom Begriff und seinem lautlichen Träger weist jeder einzelne Begriff auf das Ganze, das Wort, jede Entdeckung im Begriffssysteme eines Volkes auf seine Sprache zurück. Wer in dem Begriffssysteme eine Entdeckung macht, macht sie durch die Sprache, er denkt sie in seiner Volkssprache, und muss sie in derselben ausdrücken; er muss nothwendig vom Begriff zum Wort, vom Begriffssysteme zur Sprache fortgehen. Selbst wenn Jemand unbewusst im Begriffssysteme eines Volkes eine Entdeckung macht, wie Fichte, so wird er vom Begriffe auf das Wort, vom Begriffssysteme auf die Sprache geführt, denn die Nöthigung liegt in einem objectiv Gegebenen, in seiner Sprache, nicht in seiner Willkühr. Nachdem Fichte also das Gesetz des Satzes gefunden hatte, musste er zur Sprache fortgehen, und Bestimmungen geben, welche auf die wirklichen, geschichtlichen Sprachen zutreffen.

Allein so wie Fichte unbewusst das Gesetz des Satzes einer wirklichen Flexionssprache entdeckt hatte, so musste er, unbewusst um das nöthigende Princip, zu ihr fortgehen; er musste solche Bestimmungen über die Sprache geben, wie sie durch das Princip bedingt waren, welches ihn in Bewusstlosigkeit über sein Fortgehen zur Sprache, über seine in der Sprache gemachte Entdeckung, erhielt; und dies Princip ist das der Philosophie.

10. Die Philosophie ist ein spätes Sprachgebilde der Hellenen; sie ist in der Geschichte dieses Volkes geworden, und ist theils durch den Volksgeist desselben, theils durch die äusseren Bedingungen, unter denen sie entstanden ist, bestimmt. Ihr Gesetz ist unter dem Zusammenwirken dieser beiden Momente geschichtlich geworden; und dies übt über jeden Menschen Ge-

walt aus, welcher ihren Begriffsinhalt kennt, nicht aber ihre Genesis. Die Kenntniss dieser Genesis ist aber nur durch historische Empirie zu erlangen. Das der Philosophie eigenthümliche Gesetz ist erstens die gänzliche Abwendung des Philosophen vom Leben seines Volkes; zweitens die Losreissung des Begriffes von seinem lautlichen Träger, der Glaube an wortlose Begriffe. Eine kurze Andeutung des geschichtlichen Processes, in welchem die Philosophie geworden ist, wird dies klar machen.

Ein hellenischer Staatsmann steht mitten im Leben seines Volkes, und mit allen organischen Bildungen desselben in lebendiger Beziehung. Die Hellenen drücken dies so aus, dass dem Staatsmanne das *πράττειν*, das *εἴπειν* und das *γνῶναι* zukomme. Die Reihe der Staatsmänner, welche diesen Forderungen genügt haben, endet mit Perikles; er ist der letzte und glänzendste, welcher alle drei Eigenschaften in sich vereinigt hat. Nach Perikles ging den Hellenen zuerst das *πράττειν* verloren, das lebendige Einheitsbewusstsein, welches in der Volksgesinnung ruht, und in jedem Augenblicke den Volksgenossen richtig zu handeln lehrt. Damals blieb ihnen aber noch das *εἴπειν* und das *γνῶναι*; Redner verwalteten den Staat, und dies Verhältniss währte bis zur Zeit der Diadochen des Alexander. Dann aber ging den Hellenen auch das *εἴπειν* verloren, und es begann das goldene Zeitalter der Philosophen. Im Erkennen, im *γνῶναι* lag ihre Kraft, zu reden und zu handeln verstanden sie nicht, Begriffe auf Begriffe zu thürmen, und durch den Kitt des Syllogismus mit einander zu verbinden, das war ihre Weisheit. In einer Zeit, wo dem ganzen Volke das *πράττειν* und *εἴπειν* verloren gegangen war, lag es in der Natur der Sache, dass die Philosophen auch auf die politischen Verhältnisse einwirkten. Die ächte Philosophie sucht zwar das Dunkel der Schule, traut sich nicht hinaus auf den offenen Markt des Lebens, sondern preist im Stillen ihre allgemeinen Beglückseligungsrecepte an. In einer so heruntergekommenen Zeit, wie die des Hellenismus war, war aber ein abstracter Erkenner, ein Philosoph, eine ganz ansehnliche Erscheinung. Die rathlosen Politiker dieser Zeit bildeten sich ernstlich ein, dass man von

Philosophen lernen könne, wie ein wirklicher Staat zu leiten und zu organisiren wäre. Die Philosophen erlangten eine Art von öffentlicher Reputation, allein sie brachten es nicht weiter, als dass sie an dem Bestehenden mäkelten und quängelten, und doch unfähig waren, nur eine Nachtwächterordnung für die kleinste hellenische Stadt zu entwerfen, vorausgesetzt, dass diese wenigstens vier und zwanzig Stunden ausgeführt werden sollte.

Praktische Ungeschicklichkeit, *Unfähigkeit in begeisterter Rede* den Volksgenossen ihre Gedanken vorzutragen, sind die *charakteristischen Eigenschaften aller Philosophen*, sowohl bei den Hellenen, als bei den Germanen, als sie hellenische Weltanschauung reproducirten. Und diese Eigenschaften beruhen auf dem Mangel des nationalen Einheitsbewusstseins, und auf der Illusion, dass es wortlose Begriffe gebe, dass alle Menschen mit Vernunft begabt seien, dass die Vernunft ein System von aprioristischen Begriffen sei.

11. Wenn nun ein Philosoph durch das Gesetz seiner Sprache genöthigt, vom Begriffe zum Worte, von dem Begriffssysteme zur Sprache fortgeht; wenn er über die Sprache Bestimmungen giebt, so muss er es in der Weise thun, welche ihm das Gesetz der Philosophie auferlegt. Er kann kein Bewusstsein über den nothwendigen Zusammenhang des Begriffes und seines lautlichen Trägers haben, sondern muss über die Sprache solche Bestimmungen geben, welche seinen philosophischen Voraussetzungen gemäss sind; was er Richtiges über dieselbe sagt, muss er *unbewusst* vortragen.

Unter diesen Bedingungen hat *Fichte*, nachdem er unbewusst das Gesetz des Satzes entdeckt hatte, Bestimmungen gegeben, welche auf die wirklichen, geschichtlichen Sprachen zutreffen. Er hat sie gegeben in den drei Abhandlungen: Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie, 1794. Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache, 1795. Ueber Belebung und Erhöhung des reinen Interesse für Wahrheit, 1795. In jeder dieser drei Abhandlungen behandelt er *eine* Seite der Sprache, welche in den geschichtlichen Sprachen Wirklichkeit hat; allein das Richtige sieht er nur durch die philosophische Brille, und daher ist es mit vielem Falschen verbrämt.

12. Dass die Sprache eine Verbindung des Begriffes und seines lautlichen Trägers ist, diesen Gedanken entwickelt er in der zweiten Abhandlung; dass diese Verbindung eine nothwendige ist, in der ersten. Allein die Nothwendigkeit dieser Verbindung des Gedankens mit seinem sinnlichen Träger kann er als Philosoph, welcher an wortlose Begriffe glaubt, in der Sprache nicht erkennen, sondern nur im Kunstwerke, welches eine ähnliche Verbindung des Gedankens mit seinem sinnlichen Träger ist, als die Sprache. — Dass die Sprache eines Volkes das Maass seiner Sinneseindrücke ist, alles dessen, was es äusserlich und innerlich bewegt: — diesen Gedanken behandelt er in der dritten Abhandlung, allein er fasst die Frage philosophisch. Jede Sprache ist ein Ganzes, und daher ist auch ihr Begriffssystem ein Ganzes. Wird dies Begriffssystem, welches das Maass der äusseren und inneren Erlebnisse eines Volkes ist, als Ganzes gefasst, so heisst es Wahrheit; und da dies Begriffssystem in den Individuen sich befindet, so liegt in ihnen die Wahrheit, sie haben ein Interesse für Wahrheit.

Die Sprache sowohl, als auch das Kunstwerk, als auch die Wahrheit sind Fichte'n absolut; sie gehören also in seinem Schema nach A, d. h. nach dem Momente des Schema, welches die übrigen begründet. Daraus erhellt, dass sie für ihn Princip waren, sein Denken bedingten. Da nun die Bestimmungen, welche er über die Sprache, das Kunstwerk, die Wahrheit giebt, auf geschichtliche Sprachen zutreffen, so erhellt, dass das für Fichte's philosophisches Denken absolut bestimmende Princip in einer wirklichen Sprache gegeben ist, dass also das Verhältniss des absoluten, praktischen und theoretischen Ich dasselbe ist, als das Verhältniss von Subject, Copula und Prädicat in einer wirklichen, geschichtlichen Sprache. Nun hat Fichte oben das Gesetz des Syllogismus auf das des Satzes reducirt; im Syllogismus wurde aber das Einzelne durch das Besondere mit dem Allgemeinen vermittelt: folglich ist in Fichte's Schema A das Einzelne, welches durch B, das Besondere, mit C dem Allgemeinen vermittelt wird.

Wir folgen der Zeit, in welcher Fichte seine, auf geschichtliche Sprachen zutreffenden Bestimmungen gegeben hat.

a. Das Kunstwerk.

1. Fichte sagt, dass „wir die belebende Kraft an einem Kunstproducte Geist nennen“, und „dass der geistvolle Künstler die belebende Kraft und dass Geheimniss sie seinem Producte einzuhauchen, nur in der Tiefe seiner eigenen Brust gefunden habe“ *). Da seine Kunstschöpfung auf alle Menschen wirkt, so „ist es der Universalsinn der gesammten Menschheit, welcher in der Stunde der Begeisterung im Künstler wehet“ **). Unmittelbar mit demselben verbunden ist „die Kenntniss der Mittel, um jenen Gemeinsinn in uns anzuregen“ ***). „Vollkommen unabhängig von aller äusseren Erfahrung soll der Künstler nur unter Anleitung seines Divinationsvermögens Vereinigungspuncte für die gesammte Menschheit aufstellen“ †).

„Das einige Unabhängige und aller Bestimmung von aussen völlig Unfähige im Menschen nennen wir den Trieb. Dieser, und dieser allein ist das höchste und einzige Princip der Selbstthätigkeit in uns“; „durch den Trieb ist der Mensch eben Mensch.“ — „Lediglich durch den Trieb ist der Mensch vorstellendes Wesen.“ „Inwiefern der Trieb auf Erzeugung einer Erkenntniss ausgeht, können wir ihn Erkenntnisstrieb nennen, als ob er ein besonderer Grundtrieb wäre, welches er jedoch nicht ist, sondern er und alle besonderen Triebe und Kräfte sind lediglich besondere Anwendungen der einzigen untheilbaren Grundkraft im Menschen“ ††). — „Der Erkenntnisstrieb wird in gewissem Maasse immer befriedigt.“ „Nich immer befriedigt wird der Trieb, inwiefern er nicht auf blosse Erkenntniss des Dinges, wie es ist, sondern auf Bestimmung, Veränderung und Ausbildung desselben, wie es sein sollte, ausgeht, und praktisch heisst.“ — Aus-

---

*) Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie. 1794. Werke. Th. 8. p. 274.

**) a. a. O. p. 275.

***) a. a. O. p. 276.

†) a. a. O. p. 277.

††) a. a. O. p. 277. 278.

serdem „giebt es noch einen dritten Trieb, welcher ausgeht auf eine gewisse bestimmte Vorstellung, bloss um der Vorstellung willen, welchen Trieb, da er noch keinen Namen hat, wir den ästhetischen nennen wollen“ *). Fichte geht also aus von einem Kunstwerke, setzt demnächst einen Künstler, und giebt ihm das Gattungszeichen der Menschheit, hier Trieb genannt. Nun sind wir im Schema; Trieb ist in k, in i, in g; daher wird gesetzt: es ist Erkenntnisstrieb, C durch g bestimmt, es ist praktischer Trieb, B durch i bestimmt; es ist ästhetischer Trieb, A durch k bestimmt.

2. „Der Erkenntnisstrieb zielt ab auf Erkenntniss, als solche, um der Erkenntniss willen.“ „Der praktische Trieb geht auf die Beschaffenheit des Dinges selbst, um seiner Beschaffenheit willen.“ „Es wird ein durch sich selbst und ohne alles unser Zuthun vollständig bestimmtes Ding vorausgesetzt, und der Trieb geht darauf, es mit diesen Bestimmungen, und schlechterdings mit keinen anderen, in unserm Geiste durch freie Selbsthätigkeit nachzubilden“. In C geht g auf f; es wird e vorausgesetzt, und f die Vorstellung desselben gesetzt. Es „liegt aber auch eine, nicht nur ihrem Dasein, sondern auch ihrem Inhalte nach durch freie Selbstthätigkeit erschaffene Vorstellung in der Seele zum Grunde, und der Trieb geht darauf aus, ein ihr entsprechendes Product in der Sinnenwelt hervorzubringen.“ In B soll e durch i bearbeitet werden; aber e ist nur durch den Anstoss in h gesetzt, es wird also C, d. h. hier eine Vorstellung vorausgesetzt. „In beiden Fällen geht der Trieb weder auf die Vorstellung allein, noch auf das Ding allein, sondern auf eine Harmonie zwischen beiden, nur dass im ersten Falle die Vorstellung sich nach dem Dinge, und im zweiten das Ding sich nach der Vorstellung richten soll.

Ganz anders verhält es sich mit dem ästhetischen Triebe. Er zielt auf eine Vorstellung, und auf eine bestimmte Vorstellung, lediglich um ihrer Bestimmung und um ihrer Bestimmung als blosser Vorstellung willen. Auf dem Gebiete dieses Triebes ist die Vorstellung ihr eigener Zweck: sie entlehnt ihren Werth nicht

*) a. a. O. p. 279.

von ihrer Uebereinstimmung mit dem Gegenstande, auf welchen hierbei nicht gesehen wird, sondern sie hat ihn in sich selbst; es wird nicht nach dem Abgebildeten, sondern nach der freien unabhängigen Form des Bildes gefragt. Ohne alle Wechselbestimmung mit einem Objecte steht eine solche Vorstellung isolirt, als letztes Ziel des Triebes, da, und wird auf kein Ding bezogen, nach welchem sie, oder welches nach ihr sich richte" *). Der ästhetische Trieb steht in k; k ist aber nicht, ohne dass d in A ist; d ist aber in A dadurch, dass kg in C den Anstoss erhält. In C ist die Vorstellung, folglich geht k allein auf die Vorstellung, nicht auf praktische Ausführung, denn durch ki ist noch nicht B gesetzt, weil dem i sein e fehlt; e wird aber erst durch C gesetzt. Nun aber ist k in A, also darf das durch den Anstoss gesetzte Moment nicht in C bleiben, sondern muss nach A zurückkehren. Indem aber h nach A zurückkehrt, setzt es e, und somit sind durch k alle Momente von C und B gesetzt. Im ästhetischen Triebe sind also der Erkenntnisstrieb, wie der praktische, enthalten; „beide Triebe sind Ein und ebenderselbe Trieb, und nur die Bedingungen seiner Aeusserung sind verschieden" **).

3. Wie äussert sich nun der ästhetische Trieb? „Da der Trieb, sowie sein Wirken im Menschen eintritt und überwiegend wird, die gesammte Selbstthätigkeit desselben anregen und aufreizen, und dieselbe auf etwas Bestimmtes, es sei nun ein Ding ausser ihm, oder eine Vorstellung in ihm, gänzlich hinrichten soll: so muss nothwendig die zufällige Harmonie des Gegebenen mit jener Richtung des Selbstthätigen, in einem fühlenden Wesen, wie der Mensch doch wohl sein soll, sich durch ein überwiegendes Gefühl seiner selbst, seiner Kraft und Ausbreitung, welches man ein Gefühl der Lust nennt; die zufällige Disharmonie des Gegebenen mit jener Richtung sich durch ein ebenso überwiegendes Gefühl seiner Ohnmacht und Einengung offenbaren, welches letztere man ein Gefühl der Unlust nennt" ***). Nachdem von A sowohl B als C gesetzt ist, geht k nach i vor, und es tritt in B, welches als i + e

*) a. a. O. p. 280.
**) a. a. O. p. 281.
***) a. a. O. p. 282.

bestimmt war, Selbsthätigkeit i ein, welche mit i + e Lust oder Unlust verbunden ist.

„Beide Triebe, der praktische sowohl, als der ästhetische, äussern sich auf diese Weise“; k ist ja i + g, folglich hat k auch Lust und Unlust an sich; d ist für k, was e für i ist, „nur mit Unterschied. Der praktische Trieb geht auf einen Gegenstand ausser dem Menschen, dessen Dasein, inwiefern keine Handlung erfolgt, noch erfolgen kann, als unabhängig von ihm betrachtet werden muss. Der freilich leere Begriff von diesem Gegenstande ist in der Seele vorhanden. Durch diesen Begriff wird der Trieb bestimmt; die Bestimmung desselben wird gefühlt, und heisst ein Begehren und ein Wollen.“ „Man kann hier vor dem Dasein des Gegenstandes vorherwissen, was Lust oder Unlust erregen werde, denn nur das wirkliche Dasein des Gegenstandes erregt ein solches Gefühl; man kann daher die Bestimmung des praktischen Triebes von dem Gegenstande, und mithin von der Befriedigung oder Nichtbefriedigung desselben unterscheiden.“ In B ist e dem i entgegengesetzt; e ist aber nur durch C, und dieses durch i, daher ist in i schon der leere Begriff von e; i bestimmt nun e, es ist ein Begehren vorhanden, und dies lässt sich unterscheiden von der Befriedigung, d. h. von der Aufhebung des Gegensatzes von i und e.

„Ganz anders verhält es sich mit dem ästhetischen Triebe. Er geht auf nichts ausser dem Menschen, sondern auf etwas, das lediglich in ihm selbst ist. Es ist keine Vorstellung von seinem Gegenstande vor dem Gegenstande vorher möglich, denn sein Gegenstand ist selbst nur eine Vorstellung. Die Bestimmung des Triebes wird also durch nichts bezeichnet, als lediglich durch die Befriedigung oder Nichtbefriedigung. Die erstere lässt sich von der letzteren durch nichts unterscheiden, sondern beide fallen zusammen“ *). Es geht k auf d; d aber ist nicht e, sondern das durch die Aufhebung des Gegensatzes von i + e Gewordene, d. h. Befriedigung.

*) a. a. O. p. 283.

4. Es ist in d ferner das durch C gesetzte Moment der Erkenntniss. „Es können ästhetische Vorstellungen nur in und vermittelst der Erfahrung, die auf Erkenntniss ausgeht, sich entwickeln“ *).

„Die Erkenntniss wird zunächst nicht um ihrer selbst willen, sondern für einen Zweck ausser ihr gesucht. Auf der ersten Stufe der Bildung, des Individuums sowohl, als der Gattung, überschreitet der praktische Trieb, und zwar in seiner niederen, auf die Erhaltung und das äussere Wohlsein des animalischen Lebens gehenden Aeusserung, alle übrigen Triebe; und so fängt denn auch der Erkenntnisstrieb damit an, bei jenem zu dienen, um in diesem Dienste sich zum Vermögen einer selbständigen Subsistenz auszubilden“ **). Es ist zunächst B + C, das Individuum, gesetzt, in welchem C dem B dient. „Sowie aber jene dringende Noth gehoben ist, — erwacht der Trieb nach Erkenntniss, um der Erkenntniss willen. Wir fangen an unser geistiges Auge auf den Gegenständen hingleiten zu lassen, und erlauben ihm dabei zu verweilen; wir betrachten sie von mehreren Seiten, ohne gerade auf einen möglichen Gebrauch derselben zu rechnen“ ***). Die Erkenntniss in C wird Erkenntniss in A, d hat das in C gesetzte Moment in sich. „Unter dieser ruhigen und absichtslosen Betrachtung der Gegenstände, indess unser Geist sicher ist und nicht über sich wacht, entwickelt sich ohne alles unser Zuthun unser ästhetischer Sinn an dem Leitfaden der Wirklichkeit. Aber nachdem der Pfad beider eine Strecke weit zusammengegangen ist, reisst sich am Scheidewege wohl auch der erstere los und geht seinen Gang unabhängig und ungeleitet von der Wirklichkeit.“ Das f, welches in A gesetzt ist, ist ein anderes, als es in C war, obwohl es den Charakter des C behält. „Während der ruhigen Betrachtung, die nicht mehr auf die Erkenntniss dessen, was längst erkannt ist, absieht, sondern die gleichsam noch ein Mal zum Ueberflusse an den Gegenstand geht, — entwickelt, unter der Ruhe der Wissbegierde und des befriedigten Erkenntnisstriebes, in der unbeschäftigten Seele sich der ästhe-

*) a. a. O. p. 285.

**) a. a. O. p. 286.

***) a. a. O. p. 288.

tische Sinn. Der eine Gegenstand hat unsere Billigung ohne alles Interesse, d. i. wir urtheilen alle, dass er so recht, und einer gewissen Regel, der wir nicht weiter nachspüren, gemäss sei." „Dieses Vermögen heisst Geschmack; auch die Fertigkeit, richtig und gemeingültig in dieser Rücksicht zu urtheilen, wird vorzugsweise Geschmack genannt: und das Gegentheil desselben heisst Geschmacklosigkeit" *). In A ist also f, allein es setzt kein e voraus; sowie aber f in A ist, so ist es ein Urtheil, d. i. eine Verbindung von k und d, und zugleich ein Vermögen.

In C werden die das Urtheil bildenden Momente g und f durch h, die Einbildungskraft, gesetzt; sobald also A als Urtheil bestimmt ist, muss sich in ihm auch die Einbildungskraft finden, als das Princip des Urtheils. „Von dieser noch an dem Faden der Wirklichkeit fortlaufenden Betrachtung, wo es uns schon nicht mehr um die wirkliche Beschaffenheit der Dinge, sondern um ihre Uebereinstimmung mit unserem Geiste zu thun ist, erhebt sich denn bald die dadurch zur Freiheit erzogene Einbildungskraft zur völligen Freiheit; einmal im ästhetischen Triebe angelangt, bleibt sie in demselben, auch da, wo er von der Natur abweicht, und stellt Gestalten dar, wie sie garnicht sind, aber nach der Forderung jenes Triebes sein sollten: und dieses freie Schöpfungsvermögen heisst Geist. Der Geschmack beurtheilt, der Geist erschafft." „Das unendliche, unbeschränkte Ziel unseres Triebes heisst Idee, und inwiefern ein Theil desselben in einem sinnlichen Bilde dargestellt wird, heisst dasselbe ein Ideal. Der Geist ist das Vermögen der Ideale" **). Die aus C nach A getragene Einbildungskraft ist hier nun wieder k oder Geist, welcher von A ausgeht, und schafft.

5. „Der Geist geht auf die Entwickelung eines Inneren in dem Menschen, des Triebes, und zwar eines Triebes, der ihn als Intelligenz über die ganze Sinnenwelt erhebt, und von dem Einflusse derselben losreisst. Aber die Sinnenwelt allein ist mannigfaltig, und nur inwiefern wir durch einen uns schlechterdings unsichtbaren Berührungspunct mit derselben zusammenhangen

*) a. a. O. p. 289. 290.

**) a. a. O. p. 290. 291.

und ihren Einwirkungen offen stehen, sind wir als Individuen verschieden; der Geist ist Einer, und was durch das Wesen der Vernunft gesetzt ist, ist in allen vernünftigen Individuen dasselbe." „Was der Begeisterte in seinem Busen findet, liegt in jeder menschlichen Brust, und sein Sinn ist der Gemeinsinn des gesammten Geschlechts" *). Fichte hatte C in A gesetzt, und daraus zuletzt den Geist k construirt. Wenn aber C in A ist; dann muss auch B in A sein, denn C setzt nothwendig e, d. i. mannigfaltige Gegenstände; A war aber Geist, folglich ist A gesetzt als eine Mannigfaltigkeit begeistigter Gegenstände oder von Individuen, zu denen auch der Künstler gehört, welcher k Geist und d Leib ist.

„Theils um diesen Sinn an anderen zu versuchen, theils um ihnen mitzutheilen, was für ihn selbst so anziehend ist, kleidet das Genie die Gestalten, die sich seinem geistigen Auge unverhüllt zeigten, in festere Körper, und stellt sie so auf vor seinen Zeitgenossen" **). In A ist C, darum verlässt k das A, d. h. aus theoretischem Interesse; in A ist B, darum verlässt k das A, d. h. aus praktischem, sittlichem Interesse.

„Was in der Seele des Künstlers vorgeht, die mannigfaltigen Biegungen und Schwingungen seines inneren Lebens und seiner selbstthätigen Kraft sind nicht zu beschreiben." „Leben wird nur in lebendigem Handeln dargestellt." „Der begeisterte Künstler drückt die Stimmung seines Gemüthes aus in einem beweglichen Körper, und die Bewegung, der Gang, der Fortfluss seiner Gestalten ist der Ausdruck der inneren Schwingungen seiner Seele. Diese Bewegung soll in uns die gleiche Stimmung hervorbringen, welche in ihm war; er lieh der todten Masse seine Seele, dass diese sie auf uns übertragen möchte: unser Geist ist das letzte Ziel seiner Kunst, und jene Gestalten sind die Vermittler zwischen ihm und uns, wie die Luft es ist zwischen unserem Ohr und der Saite. — Diese innere Stimmung ist der Geist seines Products; und die zufälligen Gestalten, in denen er sie ausdrückt, sind der Körper, oder der Buchstabe

*) a. a. O. p. 291. 292. **) a. a. O. p. 292.

desselben" *). A ist der Künstler, er ist k Geist und d Körper, sein Kunstwerk ist A, es hat k Geist und d Körper oder Buchstab.

„Hier ist es, wo das Bedürfniss der mechanischen Kunst eintritt." „Diese ist ausschliessende Bedingung der Aeusserung des Geistes; und jeder, der an das Werk geht, muss sie schon erworben haben; aber sie ist nicht der Geist selbst" **). Der Geist k muss den Körper d durchdrungen haben, d. h. der Künstler muss die Durchdringung von k und d sein, k + d als Einheit, er muss die Kunst der Darstellung besitzen, welche als k + d verschieden ist von k, von dem Geiste.

„Jene beiden Zustände, der ersten ursprünglichen Begeisterung, und der der Darstellung derselben in körperlicher Hülle, sind in der Seele des Künstlers nicht immer verschieden." „Es giebt Künstler, die ihre Begeisterung auffassen und festhalten, unter den Materialien um sich herum suchen, und das geschickteste für den Ausdruck wählen; die unter der Arbeit sorgfältig über sich wachen; die zuerst den Geist fassen, und dann den Erdenklos suchen, dem sie die lebendige Seele einhauchen. Es giebt andere, in denen der Geist zugleich mit der körperlichen Hülle geboren wird, und aus deren Seele zugleich das ganze volle Leben sich losreisst. Die ersteren erzeugen die gebildetsten, berechnetsten Producte, deren Theile alle das feinste Ebenmaass unter sich und zum Ganzen halten: aber das feinere Auge kann in der Zusammenfügung des Geistes und des Körpers hier und da die Hand des Künstlers bemerken. In den Werken der letzteren sind Geist und Körper, wie in der Werkstätte der Natur, innigst zusammengeflossen, und das volle Leben geht bis in die äussersten Theile; aber wie an den Werken der Natur entdeckt man hier und da kleine Auswüchse, deren Absicht man nicht angeben kann, die man aber wegnehmen könnte, ohne dem Ganzen zu schaden" ***). Fichte hat den Künstler A als k + d bestimmt, welcher ein

*) a. a. O. p. 294.

**) a. a. O. p. 295.

***) a. a. O. p. 297. 298.

Kunstwerk hervorbringt, welches k + d oder A, Einheit von Geist und Körper ist. Er setzt diese Einheit jedoch zwei Mal, weil in A sowohl B als auch C enthalten ist. Sofern im Kunstwerke A, B enthalten ist, ist i + e als Einheit gesetzt; allein diese Einheit ist Natureinheit, wegen des e. Die Natur e wird nach Fichte durch h gesetzt; das Wesen der Natur e ist daher in C enthalten. Das, wodurch das in h gesetzte Moment in B und nicht in C steht, also von C unterschieden ist, gilt ihm als ein solches, welches nicht sein sollte, er nennt es daher einen Auswuchs. Als Philosoph muss er es so bezeichnen, denn kein Philosoph studirt die Natur empirisch, sondern construirt sich, seinen philosophischen Vorurtheilen gemäss, eine Natur, und nennt alles, was nicht in seine Kategorien hineingeht, Auswuchs. Der Grund liegt darin, dass Er nichts davon versteht; die empirische Unwissenheit der Philosophen ist daher der wahre Grund der sogenannten Auswüchse der Natur. — Die zweite Einheit wird in A gesetzt, sofern in ihm C enthalten ist. In A ist der Gegensatz von g und f enthalten, allein zur Einheit verbunden. Da in C der unendliche Anstoss ist, h den Gegensatz von ig und he vereinigt, so zeigt sich keine Falte in der Commissur.

6. Wie aber auch Fichte die Einheit des Kunstwerks fasst, es stehet in A und ist Einheit von k und d, mag k + d nun als i + e oder als g + f gefasst werden. Das Kunstwerk ist nicht nur eine Verbindung von Körper und Geist, sondern auch eine nothwendige Verbindung, denn die Verbindung geschieht in A, ist somit absolute Verbindung. In A steht der ästhetische Trieb, sein Object, die Vorstellung, die Verbindung beider, der Geschmack; ferner der schöpferische Geist, die Darstellungskunst, endlich das Erzeugniss beider, das Kunstwerk. Das Kunstwerk fällt daher mit dem Principe des philosophischen Schema zusammen.

Die Bestimmungen Fichte's, dass das Kunstwerk eine nothwendige Einheit von Geist und Körper sei, treffen auf die Sprache zu, denn in der Sprache jedes Volkes ist eine nothwendige Verbindung von Laut und Begriff gegeben; eine solche aber ist durch Fichte's A gesetzt. — Fichte hat freilich nicht das klare Bewusstsein, dass er uns dies angiebt,

allein dass Fichte von einem höheren, ihm selbst unbekannten, Principe bestimmt wurde, als er uns die mitgetheilten Angaben machte, geht daraus hervor, dass er den Aufsatz „über Geist und Buchstab in der Philosophie“ nicht vollendet hat. Alles, was nöthig war, um zu zeigen, dass in A eine sinnlich wahrnehmbare Verbindung von Geist und Körper steckt, hat er gegeben; allein zu einem System des Schönen hat er nicht genug gegeben; dies aber scheint sich Fichte als Zweck jener Abhandlung gedacht zu haben, und dies von ihm Beabsichtigte hat er gerade nicht gegeben.

β. Die Sprache.

1. Fichte hat das Kunstwerk bestimmt als eine nothwendige Verbindung von Geist und Körper, und diese als A. Dass die Sprache eine solche nothwendige Verbindung ist, weiss er nicht, diese weiss er nur als eine Verbindung von Geist und Körper zu fassen, deren Princip zwar absolut, und A ist, die selbst aber nicht nothwendig ist. Diese Ansicht schliesst sich an die zuletzt entwickelte an, der zufolge in einigen Kunstwerken die Commissur zu bemerken ist, durch welche k + d zur Einheit verbunden werden. Es sind dies die Kunstwerke, welche A sind, sofern B in A gesetzt ist, der Gegensatz von i und e; diese zeigen die Commissur. Diese Commissur setzt Fichte, indem er den Sprachlaut zu einem willkührlichen Zeichen macht, und nur dem Begriffe Nothwendigkeit zuschreibt. Der Gegensatz von Laut und Begriff bleibt daher, und ihre Beziehung findet nur in C statt. B wird freilich nach A verlegt, aber C wird nicht in A gesetzt, wie beim Kunstwerke, sondern nur das Princip des C, die Sprachidee. Daher bleibt in C der von B gesetzte Gegensatz des g und f, indem g der Begriff und f das willkührliche Zeichen ist.

„Sprache ist der Ausdruck unserer Gedanken durch willkührliche Zeichen.“ „Bei Allem, was Sprache heisst, wird schlechterdings nichts weiter beabsichtigt, als die Bezeichnung des Gedankens; und die Sprache hat ausser dieser Bezeichnung ganz und gar keinen Zweck“ *). Der Gegensatz von i

*) Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache. 1795. Werke. Th. 8. p. 302.

und e wird vorausgesetzt, und aus dieser Voraussetzung wird gesetzt: in C der Begriff g und f das Zeichen; g hat nur f zum Zweck, nicht aber auch e. „Die Sprache ist das Vermögen seine Gedanken willkührlich zu bezeichnen". Sie setzt demnach Willkühr voraus; das g in C wird durch i, d. i. durch Willkühr bedingt. „Um aber die Willkühr zur Erfindung einer Sprache zu bestimmen, wird eine Idee derselben vorausgesetzt"; d. h. ig weist auf k die Sprachidee hin. „Daher die Frage: wie entwickelt sich in den Menschen die Idee, ihre Gedanken sich gegenseitig mitzutheilen"? *)

2. „Es ist im Wesen des Menschen gegründet, dass er sich die Naturkraft zu unterwerfen sucht. Die erste Aeusserung seiner Kraft ist gerichtet auf die Natur, um sie für seine Zwecke zu bilden." „In diesem Verhältniss steht der Mensch zur leblosen Natur." Der Mensch steht in B und bestimmt durch i das e. — Ganz entgegengesetzt „ist das Verhältniss des Menschen zum Menschen selbst." „Der Mensch geht darauf aus, die rohe, oder thierische Natur nach seinen Zwecken zu modificiren. Dieser Trieb muss untergeordnet sein dem höchsten Principe im Menschen, dem: sei immer einig mit dir selbst." Im praktischen Ich wird i durch k bestimmt. „Nach diesem Principe handelt er in den allgemeinen Aeusserungen seiner Kraft beständig fort, auch ohne sich dessen bewusst zu sein. Der Mensch sucht also — nicht gerade aus einem deutlich gedachten, aber aus einem, durch sein ganzes Wesen verwebten, und dasselbe, ohne alles Hinzuthun seines freien Willens, bestimmenden Principe — die nicht vernünftige Natur sich deswegen zu unterwerfen, damit alles mit seiner Natur übereinstimme, weil nur unter dieser Bedingung er selbst mit sich selbst übereinstimmen kann." Es strebt i seinen Gegensatz e aufzuheben, damit es A sei. „Denn da er ein vorstellendes Wesen ist, und in einer gewissen Rücksicht die Dinge vorstellen muss: so geräth er dadurch, dass die Dinge, die er vorstellt, mit seinem Triebe nicht übereinstimmen, in einen Widerspruch mit sich selbst." Das dem i entgegenstrebende e wird durch h in C gesetzt, daher ist durch C der Ge-

*) a. a. O. p. 303.

gensatz von i und e. „Daher der Trieb die Dinge zu bearbeiten, dass sie mit unseren Neigungen übereinstimmen, dass die Wirklichkeit dem Ideale entspreche. Der Mensch geht nothwendig darauf aus, alles, so gut er es weiss, vernunftmässig zu machen“ *). Alles Streben des i gegen e wird durch k bestimmt, und A ist Zweck dieses Strebens.

3. „Wenn er nun in diesen Versuchen auf einen Gegenstand stossen sollte, an welchem sich die gesuchte Vernunftmässigkeit ohne sein Mitwirken schon äusserte, so wird er sich in Rücksicht auf diesen aller Bearbeitung wohl enthalten, da er dasjenige, was einzig und allein durch sie hervorgebracht werden soll, an dem entdeckten Gegenstande schon findet. Er hat gefunden, was mit ihm übereinstimmt — er hat einen Menschen angetroffen“ **). Das handelnde Ich in i hat seinen Gegensatz in e verloren, es steht also in k, und alle Menschen stehen mit ihm in k, denn jeder ist die Gattung.

„Woran soll er aber die Vernunftmässigkeit des gefundenen Gegenstandes erkennen? An nichts anderem, als woran er seine eigene Vernunftmässigkeit erkennt — am Handeln nach Zwecken“, daran, dass in A auch B enthalten ist. „Die blosse Zweckmässigkeit des Handelns aber an sich allein würde zu einer solchen Beurtheilung noch nicht hinreichen, sondern es bedarf noch der Idee des Handelns nach veränderter Zweckmässigkeit, und zwar von einem Handeln, das verändert ist nach unserer eigenen Zweckmässigkeit“. Indem B in A gesetzt wird, wird nicht nur das durch k bestimmte i gesetzt, sondern auch das durch C gesetzte e; und da in h der Anstoss liegt, so ist nicht nur die von k gesetzte Zweckmässigkeit i gesetzt, sondern auch das Moment, welches sie umkehrt, h. „Als zweckmässig und freihandelnd werde ich das Wesen ansehen, das seinen Zweck, nachdem ich meinen Zweck auf dasselbe anwende, auch verändert. Z. B. ich brauche Gewalt auf ein Wesen, und es braucht sie auch, ich erzeige ihm eine Wohlthat, es erwiedert sie; so ist immer Veränderung des Zweckes nach dem Zwecke, den ich für dasselbe habe: mit anderen Worten, es ist eine Wechselwirkung

*) a. a. O. p. 305. 306. **) a. a. O. p. 306.

zwischen mir und diesem Wesen." Die Individuen stehen in A, die Wechselwirkung findet zwischen k und d statt. „Aus der Wechselwirkung, die zwischen mir und ihm eingetreten ist, kann ich schliessen, dass dasselbe eine Vorstellung von meiner Handlungsweise gefasst, sie seinen eigenen Zwecken angepasst habe, und nun nach dem Resultate dieser Vergleichung seinen Handlungen durch Freiheit eine andere Richtung gebe. Hier zeigt sich offenbar ein Wechsel zwischen Freiheit und Zweckmässigkeit, und an diesem Wechsel erkennen wir die Vernunft" *). Die in A in Wechselwirkung zu einander stehenden Individuen sind also als Vernunft bestimmt.

4. „Der Mensch geht aber nothwendig darauf aus, Vernunftmässigkeit ausser sich zu finden; er hat einen Trieb dazu — und es ist dies der Trieb nach Uebereinstimmung mit sich selbst". „Dieser Trieb musste in dem Menschen, sobald er wirklich mit Wesen seiner Art in Wechselwirkung getreten war, den Wunsch erzeugen, seine Gedanken dem anderen, der sich mit ihm verbunden hatte, auf eine bestimmte Weise anzudeuten, und dagegen von demselben eine deutliche Mittheilung seiner Gedanken erhalten zu können." „Ich wünsche, dass der andere meine Absicht wissen möge, damit er mir nicht zuwider handle; und aus gleichem Grunde wünsche ich, die Absichten des Anderen zu wissen. Daher die Aufgabe zur Erfindung gewisser Zeichen, wodurch wir anderen unsere Gedanken mittheilen können" **). Die in A gesetzte Vernunft ist Trieb, k; allein Trieb nach Uebereinstimmung mit sich selbst, folglich k + d. So aber hat A das B und C in sich; aus B wird genommen das Streben i, welches e zu vernichten sucht, und unter den Individuen Wechselwirkung erzeugt; aus C wird genommen: seine Gedanken mitzutheilen, ig und ef in h zu vereinigen. In g steht der Gedanke, welcher sich dem f mittheilt; zwischen beiden liegt der Anstoss h. Würde nun C nach A verlegt, so würde h den Gegensatz von von ig und ef aufheben, allein dies geschieht nicht, zwischen g und f bleibt der Anstoss, wie zwischen i und e.

*) a. a. O. p. 307. **) a. a. O. p. 307. 308.

Aber „bei diesen Zeichen wird einzig und allein der Ausdruck unserer Gedanken beabsichtiget"*); wenn g das f setzt, so setzt es ein von A Gesetztes, denn g ist durch kig. Das vernünftige Individuum in A erstrebt nichts, als Mittheilung seiner Gedanken, h als Einheit von ig und ef, es muss daher die „Idee der Sprache", A haben, welche „in der Natur der menschlichen Vernunft begründet" **) ist. Die Vernunft wurde aber erst aus der Wechselwirkung vernünftiger Wesen, aus ihrem Handeln nach Zweckbegriffen erschlossen, daher ist die Idee der Sprache A wieder begründet durch sittliche Bestimmungen, oder durch B, durch den Gegensatz von i und e. Dies heisst: „durch die Verbindung mit Menschen wird in uns die Idee geweckt, unsere Gedanken anderen durch willkührliche Zeichen anzudeuten — mit Einem Worte: die Idee der Sprache. Demnach liegt in dem, in der Natur des Menschen gegründeten Triebe, Vernunftmässigkeit ausser sich zu finden, der besondere Trieb eine Sprache zu realisiren, die Nothwendigkeit aber, ihn zu befriedigen, tritt erst ein, wenn vernünftige Wesen in Wechselwirkung treten" ***). Der in B gesetzte Gegensatz von i und e setzt den Gegensatz von g, dem Begriffe, und von f, dem willkührlichen Zeichen. Allein von g wird f erst gesetzt, wenn die Nothwendigkeit, g und f zu vereinigen, d. h. h zu setzen, deducirt ist. Diese Nothwendigkeit wird so deducirt, dass das sittliche Individuum den Gegensatz von i und e aufhebt, dass B also in A gesetzt wird. Dann steht in A die Sprachidee; die in A gesetzte Einheit von i und e bestimmt g; dieses strebt, sich mit f in h zu vereinigen; die Vereinigung geschieht auch, C wird nach A transportirt, allein die Falte der Commissur, die Willkühr der Zeichen, bleibt; und daher ist C nicht vollständig A geworden.

Es hat der Begriff der Willkühr, die Falte der Commissur, hier gerade dieselbe Kraft, welche bei Kant die in der Urtheilskraft gesetzte Antinomie (2. 2.) hatte. Bei Kant hinderte jene Antinomie die Reduction der theoretischen und der praktischen Vernunft auf die Urtheilskraft, oder des Syllogismus auf den

*) a. a. O. p. 308.

**) a. a. O. p. 301.

***) a. a. O. p. 309.

Satz. Hier bei Fichte hindert die Falte der Commissur, welche zwischen dem Begriffe und dem Lautzeichen steht, Fichte'n die Sprache in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit zu fassen, die factische Bedingung des philosophischen Schema, das von einem bestimmten Volke in seiner Sprache ausgeprägte Gesetz des Satzes, zu entdecken, die Philosophie durch ein empirisch Gegebenes zu begründen, und den Philosophen als Sprachbildner zu erkennen. — Was wir aber beweisen wollten, ist erwiesen, dass die Sprache dem philosophischen Principe A identificirt ist. Das Einheitsprincip der Sprache, die Sprachidee steht in A, der Gegensatz von Begriff und Lautzeichen soll in A stehen; der von der Sprachidee gesetzte Sprachtrieb steht in A, und ebenso das sprachbildende Individuum, welches als eine in Wechselwirkung stehende Vielheit von Individuen, die Gattung, bestimmt wird.

γ. *Die Wahrheit.*

1. Bei der Bestimmung der Sprache hat Fichte Begriff und Laut streng aus einander gehalten, und die Einheit beider nur als Sprachidee gesetzt. Er thut nur einen durch diese Bestimmung bedingten Schritt, wenn er den lautlichen Träger ganz vom Begriffe ablöst, die Sprache in ein System von Begriffen verwandelt, und den Einheitspunct desselben als Wahrheit bestimmt. Er muss dann nothwendig die Wahrheit nach A verlegen, und ihr einen Erkenntnisstrieb in A zu Grunde legen. Wenn Fichte aber diesen Trieb über alle Triebe erhebt, so beweist er, dass er, als Philosoph, die Sprache nur als ein Ganzes von Begriffen und Begriffsverhältnissen zu fassen vermag. — Aber den empirischen Boden, die Grundlage einer bestimmten Volkssprache und der in ihr niedergelegten Weltanschauung, verlässt er darum nicht; denn durch ihre Sprache kommen die Völker zum Bewusstsein, erhalten sie ein Maass für das, was sie innerlich und äusserlich bewegt, in den, durch die Worte ihrer Sprache, in den Volksgenossen, angeschlagenen Begriffen liegt ihre Wahrheit.

Es ist eine Eigenschaft der Volkssprachen, dass jede ein Ganzes ist, welches von den Volksgenossen, zuerst unbewusst,

später mit Bewusstsein, als ein Ganzes aufgefasst wird. Dies Sprachganze ist für die Volksgenossen zunächst das Maass ihrer Sinneseindrücke, enthält daher das, was jedes Volk seine Wahrheit nennt, für welche, als ein Begriffs-Abstractum, das Volk sich auch den sprachlichen Ausdruck zu schaffen weiss. In den wirklichen, geschichtlichen Sprachen erscheint die Wahrheit nur in volksthümlich bestimmter Ausprägung, wie die Begriffe nur in volksthümlich ausgeprägten Worten sind. In den Volkssprachen ist Begriff und Laut niemals getrennt, sondern es sind Momente eines organischen Processes. Wenn der Philosoph an wortlose Begriffe, an Begriffe ohne lautliche Träger, an eine Wahrheit ohne volksthümliches Gepräge glaubt, und darüber Bestimmungen giebt: so zeigt uns dieser Glaube, worin die philosophische Illusion besteht, zeigt uns den Grund derselben, die Unwissenheit des Philosophen über die Natur der geschichtlichen Sprachen, — entfernt ihn aber keinesweges von seiner factischen Basis, von der ihm gegebenen Volkssprache und der darin ausgeprägten Weltanschauung.

2. Fichte hat sowohl das Kunstwerk, als auch die Sprache auf Triebe zurückgeführt; ebenso verfährt er mit der Wahrheit. „Unter unseren reinen Trieben ist auch ein Trieb nach Wahrheit" *). Dieser Trieb steht „höher als der ästhetische Trieb, aber niedriger als der höchste aller Triebe, der nach sittlicher Güte" **). „Entdeckt man eine Wahrheit als solche, oder erkennt man einen Irrthum für einen Irrthum, so entsteht nothwendig ein Gefühl des Beifalls für die erstere, eine Abneigung gegen den letzteren; und beides völlig unabhängig von dem Inhalte und den Folgen jener Wahrheit und dieses Irrthums. Aus wiederholten Gefühlen der gleichen Art entsteht ein Interesse für Wahrheit überhaupt. Ein solches Interesse lässt sich daher nicht hervorbringen; es gründet sich der Anlage nach auf das Wesen der Vernunft, und wird seinen Aeusserungen nach in der Erfahrung durch die Welt ausser uns, ohne unser wissentliches Zuthun ge-

---

*) Ueber Belebung und Erhöhung des reinen Interesse für Wahrheit. 1795. Werke. Th. 8. p. 342.

**) a. a. O. p. 344.

weckt" *). Der Trieb nach Wahrheit steht in k, mit k ist Beifall verbunden, also ist d gesetzt, und somit alles durch kighfed Gesetzte; es ist daher das durch h eintretende Moment, welches hier Irrthum heisst, gesetzt; es ist der Gegensatz von i und e gesetzt, und durch ihn Beifall und Missfallen; aber alle diese Momente stehen noch in A, und treten erst heraus, sobald k nach i vorgeht, und sich einem e, der Welt, gegenüber findet.

„Aber man kann das Interesse für Wahrheit erhöhen, und dies geschieht durch Freiheit, wie jede sittliche Handlung." Aber „jedes praktische Interesse belebt und erhält sich selbst"; daher „heisst die Hauptvorschrift zur Erhöhung des Interesse für Wahrheit: befriedige deinen Trieb! woraus für den vorliegenden Fall sich folgende zwei Regeln ergeben: entferne jedes Interesse, das dem reinen Interesse für Wahrheit entgegen ist, und suche jeden Genuss, der das reine Interesse für Wahrheit befördert" **). B ist bestimmt als i + e, als Gefühl; hierauf wirkt k, der Trieb nach Wahrheit, es ist also gesetzt: i, durch k bestimmt, welches mit e, dem Interesse, verbunden ist. Dieses k soll von i + e gesetzt werden; daher muss alles, was ausser A ist, vernichtet, i + e in A gesetzt werden, wo e dann Genuss ist.

3. „Unser Interesse für Wahrheit soll rein sein; die Wahrheit bloss weil sie Wahrheit ist, soll letzter Endzweck alles unseres Lernens, Denkens und Forschens sein" ***). Wenn wir erkennen, so stehen wir in C, aus C werden die Bestimmungen der Wahrheit genommen. Zunächst wird C durch i bedingt, d. h. „das Sittengesetz soll unser Urtheilen bestimmen" †); ferner alle durch h gesetzten Momente sollen fortfallen; „wir sollen keinen Satz vertheidigen, weil er der unsrige ist, weil wir ihn früher behauptet haben", und sollen ebensowenig „Scheu vor der Mühe des Nachdenkens haben" ††); h und f werden aufgehoben. Dann bleibt von C nur g übrig; g aber ist gleich k, denn es hat den Anstoss noch nicht er-

*) a. a. O. p. 343.
**) a. a. O. p. 343.
***) a. a. O. p. 344.
†) a. a. O. p. 344.
††) a. a. O. p. 346.

fahren, es ist die reine Wahrheit. „Die Wahrheit an sich selbst, wiefern sie bloss in der Harmonie alles unseres Denkens besteht, gewährt Genuss, einen reinen, edlen, hohen Genuss“ *). Die Wahrheit ist k + d.

Hieraus folgt: „Der Mensch soll einig mit sich selbst sein; er soll ein eigenes, für sich bestehendes Ganzes bilden. Nur unter dieser Bedingung ist er Mensch. Mithin ist das Bewusstsein der völligen Uebereinstimmung mit uns selbst in unserem Denken, oder doch des redlichen Strebens nach einer solchen Uebereinstimmung, unmittelbares Bewusstsein unserer behaupteten Menschenwürde, und gewährt einen moralischen Genuss.“ Die Wahrheit A ist in einem Individuum, welches das Sittlichkeitsprincip i in sich hat, und dieses in g denkt. „Man bezeugt es sich durch jenes Streben, und durch die vermittelst desselben hervorgebrachte Harmonie, dass man ein selbständiges, von allem, was nicht unser Selbst ist, unabhängiges Wesen bilde. Man wird des erhabenen Gefühls theilhaftig: ich bin, was ich bin, weil ich es habe sein wollen“ **). Es ist in A sowohl i als auch g enthalten.

Allein es sind in A auch die durch h gesetzten Momente. „Der Inhalt meiner Ueberzeugung wird zwar durch fortgesetztes Nachforschen sich ändern, aber um ihn ist es mir auch nicht zu thun“; f und e sind nur als d gesetzt, welches in A dem k gleich ist. „Die Form derselben wird sich nie ändern“ (k = d, d. i. die Form des Satzes). „Ich werde nie der Sinnlichkeit, noch irgend einem Dinge, das ausser mir ist, Einfluss auf die Bildung meiner Denkart verstatten; ich werde, soweit mein Gesichtskreis sich erstreckt, immer einig mit mir selbst sein, weil ich es immer wollen werde.“ „Mit dieser sichern Ueberzeugung, stets einig mit sich selbst zu sein, geht der entschiedene Freund der Wahrheit auf dem Wege der Untersuchung ruhig fort, er geht muthig allem entgegen, was ihm auf demselben aufstossen möchte“ ***). „Er will nur Harmonie mit sich selbst, und er bringt sie hervor, soweit er bis jetzt gekommen ist“ †); und „das Gefühl der für

*) a. a. O. p. 348.
**) a. a. O. p. 348.
***) a. a. O. p. 349.
†) a. a. O. p. 350.

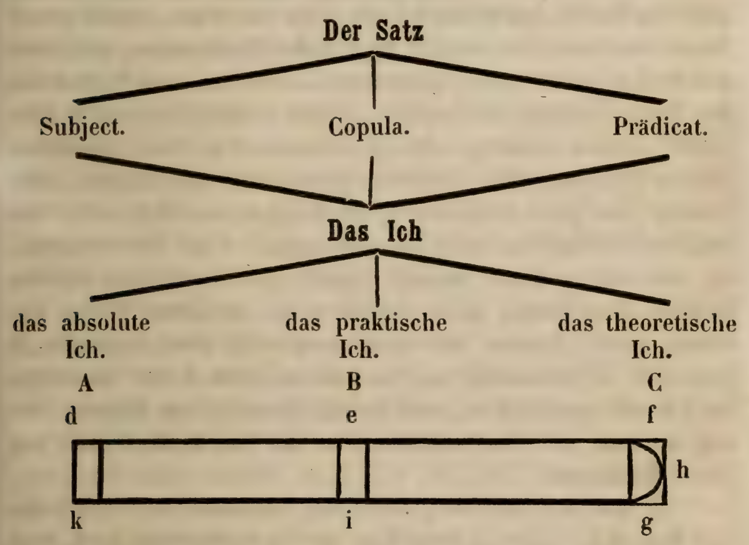
formale Wahrheit angewendeten Kraft gewährt einen reinen, edlen, dauernden Genuss“ *). Das Individuum A wird in sich nie f oder e setzen, sondern nur k = d; setzt es aber k, so ist damit d nothwendig verbunden.

Fichte hat also gesetzt k als Wahrheitstrieb, mit welchem d Interesse für Wahrheit verbunden ist. In k + d oder A werden nun gesetzt B und C, und zwar i und g positiv, f und e negativ. Zuerst ist k als C ein Urtheilen, dessen Inhalt i, das Sittengesetz ist; es ist ferner f und e aufgehoben; folglich ist gesetzt k = d die Wahrheit. Diese ist in einem Individuum, und zwar als k Kraft, als d Genuss.

Uebersehen wir die Bestimmungen Fichte's über das Kunstwerk, die Sprache und die Wahrheit, so finden wir, dass er Bestimmungen, welche auf die geschichtlichen Sprachen zutreffen, mit seinem philosophischen Principe A identificirt hat. Er hat mit klarem Bewusstsein in A nicht nur Begriffe gesetzt, wie das Ich und das absolute Wissen, sondern auch Verbindungen von Körper und Geist, wie das Kunstwerk und den Künstler, die Sprache und den Sprachbildner, das Wahrheit suchende Individuum. Dass diese Bestimmungen bei den geschichtlichen Sprachen zutreffen, das weiss Fichte nicht, dies Bewusstsein findet nur für uns statt. Nehmen wir aber diese Bestimmungen mit der obigen Angabe zusammen, dass Fichte sowohl das Ich, als auch den Satz, als das Princip seiner Philosophie aufstellte, dass beide Angaben sich in dem Schema vereinigen lassen, so sind wir berechtigt, das Schema des Ich und das Schema des Satzes als identisch zu setzen. Denn in dem Schema des Ich zeigt sich nicht nur im Ganzen, in dem Verhältniss von A, B, C, das Schema des Satzes, sondern es zeigt sich auch in jedem einzelnen Momente wieder: A verhält sich zu C, wie das Subject zum Prädicat. A ist als A ganz bestimmungslos und erhält erst durch C seine Bestimmung, die Bestimmung durch C erhält es aber erst durch die Vermittelung von B, welches ganz die Functionen der Copula

*) a. a. O. p. 351.

versieht. Ebenso ist das Verhältniss in jedem einzelnen Momente des Schema, in A, B, C. Jedes ist eine Verbindung absolut Entgegengesetzter, welche in A und C positiv, in B negativ ist; A ist k = d, C ist g = f, B ist i nicht = e. In C ist die Beziehung durch h ausdrücklich gesetzt, welche dadurch in B und A ebenfalls ist; es fehlt daher hier ebensowenig Subject, Prädicat und Copula, als in C. Die in A, B, C gesetzten Momente des Ich verhalten sich zum Ich gerade so, wie Fichte's drei Grundsätze zum abstracten Satze. Wir dürfen sie daher identisch setzen, und das Schema so aufstellen:



e, Resultat der bisherigen Untersuchung.

1. Wir haben das philosophische Princip Fichte's aufgestellt und die Modificationen desselben bis 1801 verfolgt. Wir sind bei dieser Untersuchung auf einen Widerspruch gestossen, indem ein Mal der Begriff des Ich, das zweite Mal der des absoluten Wissens als Princip angegeben wurde; wir haben diesen Widerspruch gelöst durch die Entdeckung des Schema, welches dem Philosophiren Fichte's als höheres, ihm selbst unbekanntes Gesetz zu Grunde lag. Er sagte oben: „der Eingang in die Philosophie ist das schlechthin

Unbegreifliche". Sein Schema hat Fichte wirklich nicht begriffen, für ihn ist es ein Unbegreifliches, nicht so für den Empiriker. Wo das Begreifen des Philosophen ein Ende hat, da ist der Empiriker noch nicht am Ende. Der Empiriker begreift noch manches, was dem Philosophen unbegreiflich scheint; darum bildet er sich aber doch nicht ein, das Wissen zu wissen, ein absolutes Wissen zu haben.

Das Schema giebt uns keine Begriffe und Begriffsverhältnisse, sondern begriffslose Zeichen und deren Verhältnisse. Dem Schema ist es durchaus gleichgültig, durch welchen Begriff ein Punct erfüllt wird. Ist aber Ein Punct durch einen Begriff bestimmt, so ist die begriffliche Bestimmung der übrigen Puncte nicht mehr willkührlich, sondern das Verhältniss der Puncte bedingt die Begriffe, durch welche die Puncte ausgefüllt werden müssen. Ob A absolutes Ich, oder absolutes Wissen genannt wird, ist dem Schema ganz gleichgültig, das Princip wird garnicht geändert, ob Fichte vom Ich, oder vom absoluten Wissen ausgeht; ist aber einmal A als Ich bestimmt, so sind alle anderen Begriffe durch das Gesetz des Schema bedingt, und ebenso ist es, wenn A als absolutes Wissen bestimmt wird. Ferner: ist einmal festgesetzt, dass A absolut, B praktisch, C theoretisch sei, so müssen nach A alle absoluten, nach B alle praktischen, nach C alle theoretischen Begriffe verlegt werden, und ihr Verhältniss ist das von A, B, C und von ihren Momenten.

2. Das Gesetz des Schema bestimmt das Verhältniss von Begriffen; nur an Begriffen, deren Verhältniss nach dem Gesetz des Schema geordnet war, ist es entdeckt worden; es hat nur Wirklichkeit, sofern es durch Begriffe ausgefüllt ist. Begriffe aber haben nur Wirklichkeit in irgend einer geschichtlichen Sprache, welche wiederum allein in dem Munde eines Volkes Wirklichkeit hat. Nur im Sprechen ist die Sprache, nur die gesprochene Sprache ist wirklich, und zwar als organischer Process zwischen der lebenden Generation und dem von den früheren Generationen in Sprache Ausgeprägten. Das sprachlich Ueberlieferte erfährt fortwährend die Einwirkung der lebendigen Individuen, deren sprachbildende Thätigkeit dies bedingt. Daher hat das Schema der Fichte'schen Philosophie

auch nur in einer geschichtlichen Sprache Wirklichkeit, und liegt sowohl der Rede des Individuums zu Grunde, als es in der sprachlichen Ueberlieferung objectives Dasein hat; es hat Fichte'n in dem Philosophiren bestimmt, welches uns in seinen Werken erhalten ist.

Allein in jeder Volkssprache tritt zu der Bestimmtheit des im Worte ausgeprägten Begriffes noch ein über die Bestimmtheit des Begriffes Ueberschiessendes, der Volksgeist hinzu, und vermittelt unter den Volksgenossen das Verständniss. Dieser Volksgeist kann nicht das Schema sein, denn er tritt erst zu sprachlich ausgeprägten Begriffen hinzu, zu begriffslosen Zeichen aber, wie das Schema ist, tritt er nicht hinzu. Das Schema ist ferner von den Begriffen unterschieden, deren Verhältniss es bestimmt; daher ist der Volksgeist vom Schema nothwendig verschieden. Der Volksgeist ist das Constante, durchaus sich gleich Bleibende, die sprachlich ausgeprägten Begriffe aber, an denen er sich äussert, sind das Veränderliche, und schon im Schema zeigt sich die Möglichkeit einer mannigfaltigen Auffassung. In Fichte's Auffassung des Schema zeigt sich ein bestimmtes Verhältniss von A : B : C, allein in der Natur von A, B und C liegt die Nothwendigkeit dieses Verhältnisses nicht. Fichte selbst fasst das Verhältniss verschieden auf, und darauf beruht ein Unterschied der Weltanschauung. In seiner ersten philosophischen Periode construirt er seine Philosophie von C aus, und C herrscht; in der zweiten Periode construirt er von B aus, und B herrscht; in der dritten Periode construirt er von A aus, und A herrscht. Aus dieser Aenderung des Ausgangspunctes entsteht eine wesentliche Differenz, welche sich an den inhaltsvolleren Bestimmungen auf eine auffallende Weise zeigt.

An den sprachlich ausgeprägten Begriffen des Schema zeigt sich also der Volksgeist. In diesen aber setzt Fichte nicht das Princip, welches das Verständniss vermittelt, sondern in die Vernunft, das Ich, in Begriffe, denen das Schema das Gesetz vorschreibt. Es zeigt sich daher, dass dem Philosophen das Bewusstsein seiner besonderen Nationalität fehlt, und dass ein unterdrücktes, oder ein erstorbenes Volksbewusstsein, Bedingung der Philoso-

phie ist. Es zeigt sich aber zugleich, dass durch das Verschwinden des Volksbewusstseins, und durch die Schöpfung der Philosophie eine schärfere Bearbeitung der begrifflichen Seite der Volkssprache der Philosophen angebahnt worden ist, welche endlich, als die Philosophie an die Deutschen gerieth, zur Entdeckung des dem philosophischen Begriffssysteme zu Grunde liegenden Schema geführt hat.

3. Wäre das Schema absolut, wäre daher auch die Philosophie absolut, so wäre die Entdeckung des philosophischen Schema der Welt Ende, denn das Ziel, nach dem die Philosophen bewusstlos gesteuert haben, ist erreicht. Durch blosses Philosophiren, durch diese rein individuelle, sprachbildende Thätigkeit ist nichts mehr zu erringen, sie ist im Bewusstsein der Individuen kein Lebendiges mehr, sondern ein Todtes, — eine geschichtliche Errungenschaft, auf welcher als Grundlage weiter gebaut wird. Wir haben von den Römern römisch-juristische, von den Hellenen hellenisch-philosophische Weltanschauung gelernt. Wäre die Versicherung der Philosophen wahr, dass ihr Begriffssystem absolut ist, dass es das Denken Gottes vor Erschaffung der Welt und des endlichen Geistes ist, so wäre das geschichtliche Factum unerklärlich, dass es noch lebendige Individuen giebt, zu einer Zeit, wo es keine lebendige Philosophie mehr giebt. Für Fichte, für Hegel, für Trendelenburg war die Philosophie noch ein Lebendiges, sie füllte ihre Individualität aus, die Männer liehen ihr ihre individuelle Geisteskraft. Für uns ist sie ein Todtes, das der Ehre der Bestattung harret, auf uns hat sie gar keinen Einfluss mehr, sie hat nicht mehr die Kraft einen lebendigen Menschen auszufüllen.

Allein das Ende der Philosophie ist noch nicht das Ende des deutschen Volks. Wir, Glieder des deutschen Volkes, sind noch, wenn auch die Philosophie nicht mehr ist, und haben einen wissenschaftlichen Inhalt, der uns befriedigt. Denn über alle geschichtlichen Gebilde greift die Tiefe der Individualität hinüber. Nie Gedachtes, nie Geahndetes spriesst hervor aus dem schöpferischen Individuum; dies giebt seinem Gebilde die Form und das Gesetz der Art; denn seine Form giebt der individuellen Thätigkeit der folgenden Generationen die

Richtung, und wird die Bahn, in welcher sich ihre Geisteskraft bewegt, bis die vom nationalen Individuum geschaffene Art vollendet ist. Das schöpferische Individuum hat kein Gesetz, als das in seiner Volksthümlichkeit begründete Gesetz seiner Individualität. Kein wahrhaft schöpferisches Individuum hat sich durch traditionelle Satzungen einengen lassen, sondern hat frei aus sich heraus gehandelt, und durch sein Handeln den kommenden Generationen das Gesetz gegeben. Das schöpferische Individuum ist Gesetz, denn es giebt das Gesetz, das ihm von Gott gegeben ist. Sein Gesetz steht fest, denn es ist Gottes Gesetz, ihm kann Niemand sich entziehen, und es besteht, so lange Gott will, dass es bestehe.

4. Die seit Niebuhr geschaffene historische Empirie ist eine neue Art, und hat ihr eigenes Gesetz. Sie ist hervorgegangen aus der Tiefe deutscher Individuen, wenngleich ihre Schöpfung nicht durch ein einzelnes Individuum bewirkt worden ist, sondern durch eine ganze Schicht des deutschen Volkes, in welcher ein und dasselbe Princip in derselben Richtung schöpferisch wirkte.

Das deutsche Volk hat die Fähigkeit, die geistigen Gebilde anderer Völker aufzunehmen, sich in die Volksthümlichkeiten derselben hineinzuleben und sie zu reproduciren. Bis jetzt ist noch kein Volk gefunden worden, dessen Wesen deutschem Geiste unzugänglich gewesen wäre. Darum sind die Deutschen aber nicht ohne eigene Nationalität, nicht verdammt, von den Brosamen fremder Völker zu leben: sondern sie sind allen Völkern der Vorzeit überlegen, und ihre geistige Ueberlegenheit ist eine ganz bestimmte, welche in allen Richtungen geschichtlicher Bildungen, in Sprache, Religion, Recht, Sitte bestimmte Formen erschafft. Wir Deutschen können römisch-juristisch, und hellenisch-philosophisch denken, uns — römisch-kaiserlich, wie constitutionell-spiessbürgerlich regieren lassen; darum sind und bleiben wir aber doch Deutsche, haben unsere deutsch-nationale Denkweise und Gesinnung, ein deutsches Recht, und deutsche Staatsformen. — Da wir aber einmal römisch-juristische und hellenisch-philosophische Weltanschauung aufgenommen haben, und die, in deutscher Nationalität wurzelnde, historische Empirie sich damit nicht vertragen

kann, weil ein Gegensatz von Weltanschauungen stattfindet: so muss das Fremde dem Nationalen weichen, muss die Philosophie aufgelöst werden. Das deutsche Volk hat sich von den todten Gebilden todter Völker durchdringen lassen, sie mit seinem Leben belebt, und ihnen ein neues Leben eingehaucht; allein nicht um das Fremde zu verewigen, um seine Nationalität von dem Fremden erdrücken zu lassen, sondern um die eigene Kraft zu stählen zur Erfüllung seiner weltgeschichtlichen Mission; es legt das Fremde bei Seite, sobald die Zeit seines nationalen Lebens gekommen ist.

5. Das Volk, welches in und durch sein geschichtliches Leben die Philosophie geschaffen hat, hat die Bahn betreten, auf welcher die Entdeckung eines wichtigen Gesetzes seiner Flexionssprache lag. Mögen immerhin die Hellenen dieses Gesetz selbst nicht entdeckt haben, bedurfte es gleich einer gleichartigen Flexionssprache, um ihre philosophische Weltanschauung aufzunehmen, und des höher begabten Volkes der Deutschen, um die von den Hellenen eröffnete Bahn bis ans Ende zu verfolgen: so gebührt ihnen doch die Ehre, die dahin führende Bahn entdeckt und geöffnet zu haben. Wie nahe Aristoteles daran war, den Satz als die Voraussetzung und Bedingung der Philosophie zu entdecken, haben die kritischen Untersuchungen Trendelenburg's gezeigt; und bei Platon lässt sich eine noch tiefere Einsicht in die geschichtlichen Bedingungen der Philosophie erkennen. In Platon's Cratylus dämmert das Bewusstsein eines der grössten geschichtlichen Ereignisse herauf, welches das Bewusstsein der Völker im Innersten erschüttert, und die Volksunterschiede geschaffen hat. — Allein die von den Hellenen geöffnete Bahn führt nur zur Ermittelung des aufgestellten, dem Begriffssysteme der Flexionssprachen zu Grunde liegenden, Schema, über welches der schöpferische deutsche Volksgeist hinübergreift, um neue, höhere Geistesformen zu schaffen.

Die Individualität Fichte's birgt beide Momente in sich: das Gesetz seines Begriffssystems, das Schema, und seinen deutschen Volksgeist. Als Philosoph glaubt er an die Absolutheit der Begriffe, und ist bewusstlos über die Bestimmung, welche er durch seinen deutschen Volksgeist erhält. Allein wir werden zu dem Zeitpuncte kommen,

wo unter dem Einflusse weltgeschichtlicher Ereignisse der deutsche Volksgeist durchbricht, wo in Fichte das Bewusstsein entsteht: Es giebt ein Höheres, als alle philosophischen Begriffe, es giebt ein deutsches Volksthum; wo er, im festen Glauben an dasselbe, sich in begeisterter Rede an das deutsche Volk wendet, nicht um ihm philosophische Begriffe zu übermachen, sondern um die eigene nationale Leidenschaft in die Brust des Volksgenossen zu tragen, und ihn zur That zu stimmen. Doch zu diesem Puncte sind wir noch nicht gelangt, er ist das Ziel unserer Untersuchung. Bis jetzt haben wir erst das Schema der Fichte'schen Philosophie entdeckt.

6. Das, was durch die Entdeckung des philosophischen Schema gewonnen ist, ist, dass die Philosophie aufgelöst ist; nicht allein die Fichte'sche Philosophie, sondern das, was in dieser individuellen Philosophie das Philosophische ist, das charakteristische Kennzeichen der Art. Alle Philosophen gehen aus von irgend einem als absolut und schöpferisch gesetzten Begriffe, welchen sie als ein Einfaches bestimmen, mögen sie ihn nun Vernunft, Ich, Wissen, Sein, Bewegung, oder wie sie wollen, nennen. Wir haben ein Schema entdeckt, welches über jede begriffliche Bestimmtheit hinausgeht, und durchaus gleichgültig ist, wie man den ersten Begriff nennt, — nach Bestimmung des ersten Begriffes aber, sich als Gesetz geltend macht. Dies übergreifende Schema ist aber kein Einfaches, sondern ein Zusammengesetztes, es ist ein Verhältniss von Puncten und Linien. Es zeigt sich also, dass das, von den Philosophen für ein Einfaches gehaltene, Princip durch ein Höheres bedingt ist, welches nicht einfach ist. Es zeigt sich die Voraussetzung der Philosophen von der absoluten Einfachheit ihres Princips als eine Illusion, und die Philosophie als bedingt durch die Illusion, dass ein aus Zusammengesetztem Gewordenes ein Ursprüngliches und Einfaches sei. Sofern unsere obige Entwicklung richtig ist, dass das philosophische Schema Fichte's das in einer bestimmten Flexionssprache ausgeprägte Schema des Satzes ist, so lässt sich dies auch empirisch beweisen. Der Satz ist kein Einfaches, denn er besteht aus Subject,

Copula und Prädicat; er ist aber auch kein Ursprüngliches, denn er ist geschichtlich geworden, und darum nicht absolut. Noch heut zu Tage sprechen nicht alle Menschen in Sätzen, die einsylbigen Sprachen werden nicht in Sätzen geredet, und ebensowenig diejenigen, in welchen das Einverleibungsverfahren herrscht, z. B. die der südamerikanischen, religionslosen Horden. In Sätzen werden nur die Flexionssprachen geredet, und der Satz tritt erst ein in dem Momente, wo die Flexion wird, in dem Augenblicke, wo die agglutinirten Sylbenmassen zerschlagen, die einzelnen Sylben verbunden, und durch die Energie des Accents Worte gebildet werden, welche Einheiten sind, an denen der Gegensatz von Wurzel und Flexion ausgeprägt ist.

Ferdinand Becker hat zwar a priori deducirt, dass die Flexion ursprünglich, dass folglich auch der Satz ursprünglich sei; allein er hat es deducirt aus philosophischen Prämissen. Wenn die philosophischen Prämissen wahr wären, dann würde auch die Conclusion wahr sein; — aber woher weiss Becker, dass die Prämissen wahr sind? Er glaubt sie den Philosophen aufs Wort. Allein er hätte doch wohlgethan, seine philosophischen Prämissen etwas genauer anzusehen, denn er wird dadurch genöthigt, empirisch erwiesene Thatsachen zu läugnen. Becker läugnet die empirisch erwiesene Agglutination der Flexionsendungen in der Hoffnung, dass in Zukunft das Gegentheil des Bewiesenen bewiesen werden würde, gerade so wie Trendelenburg eine Theorie der Sinneswahrnehmungen sich macht, in der Hoffnung, dass künftige Untersuchungen der Physiologen gerade das Gegentheil von dem beweisen würden, was die vorliegenden Beobachtungen und Experimente beweisen.

7. Wir haben durch Entdeckung des Schema der Philosophie die Philosophie aufgelöst, sofern die bei Fichte vorhandenen Illusionen, die Illusionen aller Philosophen sind, und allen ihren Begriffssystemen das bei Fichte entdeckte Schema zu Grunde liegt. Dass dies der Fall ist, haben wir nicht erwiesen, und konnten es nicht erweisen, weil wir es nur mit der Fichte'schen Philosophie zu thun hatten, und nicht mit den Philosophemen aller anderen Philosophen. An der Philosophie eines bestimmten Philosophen mussten wir aber

den Nachweis führen, weil wir Empiriker sind, und keine Philosophen. Denn als Empiriker kennen wir keine Philosophie, welche in der blauen Luft vegetirt, sondern wir kennen nur Philosophie bei philosophirenden Individuen; eine andere Philosophie, als die von Philosophen philosophirte Philosophie ist uns eine Chimäre. Wir mussten daher bei einem bestimmten Philosophen mit unserer Kritik anfangen, da wir einmal nur Eins nach dem Anderen thun können. — Wir, wie all' unser Thun, sind Process; den Process nennen wir Zeit, unser Thun ist daher zeitlich bedingt. Wer wissen will, warum jetzt gerade die Philosophie aufgelöst wird, der sehe sich um, achte auf das, was geschieht; in dem, was das deutsche Volk in seinem Innersten bewegt, wird er den Grund finden. Hier können die einzelnen Erscheinungen nicht aufgezählt werden, in denen sich die innerste Bewegung des deutschen Volks offenbart.

Unser empirischer Nachweis erstreckt sich nicht weiter, als auf Fichte's Philosophie; daher ist empirisch nur erwiesen, dass dem philosophischen Denken Fichte's das aufgestellte Schema zu Grunde liegt. Für den, welcher die Natur der anderen Philosophien kennt, sind freilich auch diese aufgelöst; allein der Empiriker darf durchaus keine begrifflich bestimmten Erkenntnisse voraussetzen, sondern darf sich nur auf das empirisch Erwiesene stützen. Daher dürfen wir bei unserer ferneren Untersuchung nichts als erwiesen annehmen, als dass dem philosophischen Begriffssystem Fichte's das aufgestellte Schema zu Grunde liegt.

8. Wir haben die Philosophie durch Empirie aufgelöst, d. h. durch das Gegentheil der Philosophie. Der Philosoph weiss alles a priori, der Empiriker weiss garnichts a priori, sondern alles, was er weiss, a posteriori, d. h. mittelst seiner Sinnesorgane, welche nicht etwa die stummen Leiter seines Denkens sind, sondern in der Energie jedes Sinnesnerv ihre qualitative Bestimmtheit haben. Der Empiriker sieht z. B. nicht die Einheit Baum, sondern er bezeichnet den, von qualitativ bestimmter Materie im Sehnerv erzeugten, Reiz mit dem Worte Baum; er denkt dieses Wort, welches nicht die qua-

litativ bestimmte Materie selbst ist, sondern Aequivalent des Sinnesreizes.

Das Auflösen ist eine von der Philosophie überkommene Erbschaft. Die Empirie muss auflösen, weil ihre Voraussetzung, oder geschichtliche Bedingung, die Philosophie ist. Wissenschaftliche Empirie tritt erst ein, wenn die Philosophie bereits in voller Entwicklung ist. So war es bei den Hellenen, so war es bei den Germanen. Allein das Auflösen des Empirikers ist ein anderes, als das des Philosophen, und daher erhält das Wort Auflösung durch die Empiriker eine erweiterte Bedeutung.

Der Philosoph löst die Voraussetzung seines philosophischen Vorgängers auf, wenn er die Voraussetzung seines Begriffssystems entdeckt, und auf den vorausgesetzten Begriff das ganze überlieferte philosophische Begriffssystem wiederaufbaut. So hat Fichte die Kantische, Hegel die Fichte'sche Philosophie aufgelöst. Das Kriterium aller Philosophie, der Glaube an die Absolutheit von Begriffen, bleibt aber. Für Fichte'n ist das Princip der Kantischen Philosophie nicht absolut, sondern das seiner Philosophie, Hegel urtheilt in Beziehung auf Fichte ebenso. Das was bei solcher Auflösung übrig bleibt, ist stets eine absolute Philosophie, und die Auflösung besteht in dem syllogistischen Nachweise, dass ein angeblich absoluter Begriff nicht absolut ist. Der Philosoph weist also mittelst Syllogismen nach, dass eine Philosophie das nicht ist, was sie zu sein vorgiebt, und wenn er dies nachweist, so löst er sie auf.

Eben dies Verhältniss findet statt, wenn ein Philosoph Religion und Staat auflöst, nur tritt noch etwas anderes hinzu. Auflösungen von Religion und Staat kommen nur in Zeiten vor, welche in philosophischen Illusionen ganz verkommen sind. Nur wo alles unmittelbare Bewusstsein über das, was Religion, was Staat ist, verschwunden ist, kann Religion und Staat aufgelöst werden, denn ein solches verkommenes Bewusstsein bildet sich steif und fest ein, es gebe nichts als Begriffe, und das dialektische Handthieren mit Begriffen sei alles. Wer bis zu diesem Grade sich in der Philosophie festgerannt hat, der bildet sich ein, eine Religion sei nichts wei-

ter, als ein System von Begriffen, welche philosophisch bekrittelt werden müssen, ein Staat nichts weiter, als eine Summe von Rechtsbegriffen, unter verschiedene Rechtsmaterien vertheilt. Dass zu einer Religion auch die Gemeinde der Gläubigen gehört, zu einem Staate seine Bürger, dass in der Tiefe der Individuen ein über jede begriffliche Bestimmtheit Hinausgehendes liegt, davon weiss ein solcher Auflöser nichts. Er theilt die Ansicht der römischen Juristen, denen das römische Volk nichts, als sein codificirter Volksgeist, der römische Rechtscodex, war; — die Ansicht der modernen Glaubensvirtuosen, denen die Kirche ein beschriebenes Blatt Papier ist, zu welchem lebendige Individuen nur insofern hinzutreten, als sie die auf das Blatt Papier geschriebenen Worte in der vorgeschriebenen Reihenfolge hersagen. Wenn nämlich Religion und Staat in ein festes Begriffssystem verwandelt ist, so ist das Auflösen vermittelst der modernen Dialektik ein leichtes Spiel, der positive Satz wird in den negativen, der negative in den positiven verwandelt, und die Langweiligkeit dieses Phrasenspiels heisst Auflösung von Religion, und Staat. Dass ein philosophisches Hirngespinst hier aufgelöst wird, die geschichtlichen Religionen und Staaten aber garnicht berührt werden, versteht sich von selbst.

9. Da der Empiriker der geschichtliche Erbe des Philosophen ist, so ist er genöthigt, die Philosophie aufzulösen, und an ihr das zu vollziehen, was der Philosoph thut, wenn er auflöst, d. h. der Empiriker muss naehweisen, dass die Philosophie das nicht ist, was sie zu sein vorgiebt, absolut. Diese negative oder philosophische Auflösung ist vollständig gegeben: Denn der Philosoph versicherte, dass Begriffe absolut wären, wir haben aber nachgewiesen, dass dem Denken des Philosophen dieser absoluten Begriffe ein noch absoluteres Schema zum Grunde liegt, dass dies Schema ein Zusammengesetztes, kein Einfaches ist, dass also die Philosophie das nicht ist, was sie zu sein vorgiebt.

Wir haben diesen Nachweis empirisch geführt, nicht nach philosophischen Voraussetzungen. Darum sind wir aber nicht voraussetzungslos gewesen, sondern wir haben die factischen Grundlagen der Empirie, ihre Genesis im geschichtlichen Le-

ben des deutschen Volks, sowie den ganzen Gehalt ihrer bis jetzt gewonnenen Resultate, — kurz wir haben unsere eigene geschichtliche Bestimmtheit vorausgesetzt. Wir haben vorausgesetzt, dass die letzten Gründe der Empirie im deutschen Volksgeiste liegen, und mächtiger auf die Ueberzeugung der Volksgenossen wirken, als philosophische Declamationen. Wir setzen voraus, dass die That und das Experiment mächtiger auf die Ueberzeugung wirkt, als die logische Deduction durch den Syllogismus; wir setzen voraus, dass Jeder an die Wirklichkeit einer Sinneswahrnehmung, die er hat, glaubt, und sie sich nicht durch Syllogismen wegräsonniren lässt; dass er an die productive Kraft des Individuums glaubt, welches über jede begriffliche Bestimmtheit hinausgeht, sich durch Begriffe und Satzungen nicht absolut binden lässt, sondern an das Recht des Individuums den Begriffen und Satzungen gegenüber glaubt. Die auf diesen Voraussetzungen aufgebaute Empirie weist freilich nach, dass diese Voraussetzungen in der deutschen Volksthümlichkeit begründet sind, dass ihre Geltendmachung die Mission unseres Volkes ist, allein sie dreht sich dabei in dem Cirkel, dass sie das zu Beweisende voraussetzt, und das Vorausgesetzte durch seine Voraussetzung beweist. Allein aus diesem Cirkel kann kein Sterblicher heraus, weil keiner aus seiner Haut herausfahren, und seine individuelle und nationale Bestimmtheit erweitern, oder mit einer anderen vertauschen kann. Jeder wird als ein individuell und national bestimmtes Individuum geboren, die Art seiner Geburt kann Niemand machen, noch ändern, sie ist, wie sie ist und enthält die Bedingungen seiner Thätigkeit.

10. Wenn wir aber auf Grund unserer Volksthümlichkeit Empiriker sind, so müssen wir auch thun, was diese factische Grundlage fordert. Die Empirie hat eine positive Grundlage, unsere Volksthümlichkeit, sie ist daher positiv. Das negative Element des Auflösens hat sie nur an sich, weil sie die Erbin der Philosophie ist. Die Empirie muss daher auch den positiven Nachweis führen, was die Philosophie ist, wenn sie das nicht ist, was sie zu sein vorgiebt. Denn dass die Philosophie geschichtlich nicht gewesen ist, kann keinem Empiriker zu behaupten einfallen.

Dass die Philosophen Sprachbildner sind, und nichts weiter, ist angedeutet worden; bewiesen aber ist nur, dass bei Fichte Andeutungen vorkommen, Fichte sei ein solcher; dass es Fichte ist, ist nicht bewiesen worden. Das Princip der Empirie nöthigt uns aber zu diesem Beweise, und diesen Beweis könnten wir führen, wenn wir die geschichtlichen Bedingungen der Philosophie ermittelt, wenn wir nachgewiesen hätten, dass die Philosophie organisches Glied eines geschichtlichen Processes ist, dass sie durch die sprachbildende Thätigkeit eines bestimmten Volkes — der Hellenen ist. Dann hätten wir auch bewiesen, dass der aus flectirten Worten aufgebaute Satz die sprachliche Bedingung der Philosophie ist, und dass die Auffassung seiner Glieder und ihres Verhältnisses in der Weltanschauung der Hellenen begründet ist. Wir ständen dann mitten in der Weltgeschichte, und zwar in der grössten Begebenheit derselben nächst dem Christenthume.

11. Die zwei wesentlichsten Elemente des Schema sind k und h, das construirende Absolute und der unendliche Anstoss. Der unendliche Anstoss ist so nothwendig, dass er das ganze Schema bedingt, ein von A ausgehendes Construiren würde niemals ein Schema zu Stande bringen, wenn es nicht den unendlichen Anstoss erführe. Der unendliche Anstoss setzt in C die Beziehung Entgegengesetzter von g und f, er setzt das charakteristische Merkmal des Satzes des Grundes. Als wir oben die drei Grundsätze des abstracten Satzes untersuchten, fanden wir, dass Fichte vom Satze des Grundes erst auf den Satz der Identität schloss. Wenden wir diese Bestimmung auf das vorliegende Verhältniss an, so zeigt sich, dass A gesetzt wird, weil C gesetzt ist, dass also A erst aus C erschlossen wird. Daraus folgt aber, dass der unendliche Anstoss h, das Moment, welches den Satz des Grundes, oder C charakterisirt, erst ein construirendes A setzt, dass mithin der unendliche Anstoss das charakteristische Merkmal des ganzen Schema ist.

Fichte sagt: „Auf Veranlassung eines bis jetzt noch völlig unerklärbaren und unbegreiflichen Anstosses auf die ursprüngliche Thätigkeit des Ich producirt die zwischen der ursprünglichen Richtung dieser Thätigkeit und der durch

die Reflexion entstandenen — schwebende Einbildungskraft etwas aus beiden Richtungen zusammengesetztes" *). Ferner: „Der Grund alles Erkennens ist: Ich ist Intelligenz, weil es einen in ihm selbst befindlichen Widerspruch zwischen seiner Thätigkeit und seinem Leiden ursprünglich (ohne Bewusstsein und zum Behufe der Möglichkeit alles Bewusstseins) vereinigen muss" **).

12. J. H. Fichte (der Sohn) meint zwar, man missverstehe seinen Vater, wenn man „den unbegreiflichen Anstoss" für wesentlich halte, und diesen in „das individuelle Ich" ***) verlege; er meint, sein Vater hätte später „reifere und bezeichnendere Formeln gefunden, um den einen Grundgedanken auszusprechen, in dessen erschöpfender Entwicklung die W. L. bestehe" †). Wenn der unendliche Anstoss nicht im individuellen Ich liegt, so liegt er wohl irgendwo in der blauen Luft? Ihn anderswo zu suchen, als im individuellen Ich, heisst J. G. Fichte gänzlich missverstehen. Diese Philosophie hat den Mann ausgefüllt, sie ruht daher, und mit ihr der unendliche Anstoss, in J. G. Fichte's individuellem Ich, und nicht in der blauen Luft. — Meint J. H. Fichte, dass sein Vater den unendlichen Anstoss nach 1795 mit anderen Redensarten bezeichnet hätte, so ist das richtig, denn die Phrasen ändern sich bei ihm beständig, doch das Denkschema bleibt dasselbe. Allein J. H. Fichte bildet sich ein, dass mit der Veränderung der Phrase die Sache auch eine andere werde, denn er sagt in Beziehung auf die Sittenlehre von 1798, in welcher J. G. Fichte „das Gefühl, das ursprüngliche Zusammenfallen des Ich und des Nicht-Ich, als den factischen Ausgangspunct alles Bewusstseins und den Grund des endlichen Ich" bezeichnet, dass „hiermit der in der ersten Darstellung der W. L. bloss postulirte Anstoss des Nicht-Ich auf das Ich abgeleitet und jene Lücke der Theorie ausgefüllt sei" ††). Sollte hier nicht das

*) Grundriss des Eigenthümlichen der W. L. in Rücksicht auf das theoretische Vermögen. 1795. Werke. Th. 1. p. 331.

**) a. a. O. p. 343.

***) Werke. Th. 1. Vorrede. p. VII.

†) a. a. O. p. IX.

††) Werke. Th. 4. Vorrede. p. VII.

Wort des Vaters Anwendung finden: „Wie du mich missverstanden hast, missversteht mich wohl nicht leicht ein Zweiter“ *). — Das Gefühl steht in B, ist i + e, im Gefühl ist gar kein Bewusstsein, sondern dieses tritt erst in C ein; C ist aber gesetzt durch kig, folglich ist es durch i bedingt; B + C ist das endliche, oder individuelle Ich, folglich ist B der Ausgangspunct alles Bewusstseins, und der Grund des endlichen Ich. Wie man aus diesen Bestimmungen herauslesen kann, dass der Anstoss abgeleitet, die Lücke in der Theorie beseitigt sei, ist nur erklärlich, wenn das Wort J. G. Fichte's Anwendung findet.

13. Der unendliche Anstoss ist nicht so leicht beseitigt, und ihn beseitigen heisst die Philosophie beseitigen. In den Jahren von 1797 und 1798 liegt er in der Anschauung des empirischen Ich; 1800 erscheint er „als die übereinstimmende, unbegreifliche Beschränkung der endlichen Vernunftwesen unserer Gattung“ **); 1801 „als der Reflexions- (Concentrations-) Punct“ ***) des Entspringens des absoluten Wissens. In der W. L. 1804 ist es „die Projection *per hiatum* einer äusseren Existenzialform“, „das Abbrechen des Intelligirens“ ****), „der nothwendige Hiatus in der Continuität der Genesis“ *****), welcher auf „ein Projiciren *per transsubstantiationem*, sich zum Projiciren und Intuiren machen“ †) zurückgeführt wird, welches wiederum „den absoluten Hiatus“ ††) setzt, durch welchen „das absolute Factum“ †††) ist. In der Anweisung zum seligen Leben von 1805 „stösst Gott durch sein eigenes Dasein zum Theil, d. h. inwiefern er Selbstbewusstsein wird, sein Dasein aus von sich, und stellt es hin wahrhaft selbständig und frei“ ††††), und dieses „zum Theil“ begründet das wesentliche Grundgesetz der Reflexion“ †††††), welche „das Bewusst-

*) Aus einem Privatschreiben. 1800. Werke. Th. 5. p. 380.

**) Die Bestimmung des Menschen. 1800. Werke. Th. 2. p. 302.

***) Darstellung der W. L. 1801. Werke. Th. 2. p. 115.

****) Nachgelassene Werke. Th. 2. p. 200.

*****) a. a. O. p. 260.

†) a. a. O. p. 276.

††) a. a. O. p. 277.

†††) a. a. O. p. 310.

††††) Werke. Th. 5. p. 455.

†††††) a. a. O. p. 456.

sein als ein Unterscheiden setzt", und „das lebendige Leben in eine stehende Welt verwandelt" *).

So wenig als Fichte den unendlichen Anstoss los werden kann, kann es ein anderer Philosoph. Bei Kant haben wir ihn im Ding an sich, und bei Hegel liegt er in der Negation. Hegel bestimmt im Anfang seiner Logik das Sein als qualitätslos, das Nichts als qualitätslos. Wäre es mit der Qualitätslosigkeit Ernst, so käme niemals eine Hegel'sche Logik zu Stande, denn das Sein, wie das Nichts, verblieben in der Einheit der Qualitätslosigkeit. Allein die Hegel'sche Logik kommt zu Stande, und zwar dadurch, dass das Sein und das Nichts auch als different gesetzt werden; das, was die Differenz setzt, ist gerade das, was in dem zu Grunde liegenden Schema der unendliche Anstoss genannt wird.

14. Hätten wir bewiesen, dass das philosophische Schema die Ansicht eines bestimmten, geschichtlichen Volkes vom Satze enthält, so hätten wir geschichtlichen Boden gewonnen. Wir hätten in seiner Sprache bereits nachgeforscht, ob sich in ihr Beweise für ein Ereigniss fänden, welches dem Philosophen zu einem farblosen unendlichen Anstoss verblasst wäre. Wir hätten die Geschichte dieses sprachbildenden Volkes durchforscht, ob bei ihm jemals eine solche Erschütterung des Geistes stattgefunden hätte, welche in seiner Sprache die Flexion und den Satz erzeugt hätte. Wir wüssten, dass es für die geschichtlichen Völker eine Erschütterung des Bewusstseins gegeben hat, welche ihrem Wesen nach eine vollständige Umkehrung des Geistes gewesen ist, ein Ereigniss von so tief greifenden Folgen, dass es auf unsere Denkweise wie auf unsere Lebensformen noch heutiges Tages einen entscheidenden Einfluss ausübt. Wir hätten die beweisenden Documente für dieses Ereigniss bereits vorgeführt, das Gesetz, nach welchem geschichtliche Arten, wie Sprache, Religion, Staat, Kunst, die verschiedenen Literaturarten, Religionsarten, Staatsarten u. s. w. im Leben der Völker sich entwickeln, und gegenseitig bestimmen, empirisch nachgewiesen, wir hätten den, durch die Natur des geschichtlichen Processes nothwendigen,

*) a. a. O. p. 454.

Schluss auf ein Ereigniss der angegebenen Art begründet. Wir hätten in der Sage die Form aufgezeigt, in welcher sich bei den Völkern das Andenken an jene Grunderschütterung des Bewusstseins erhalten hat. Wir hätten endlich die in den Sprachen aufbewahrten Documente vorgeführt, welche unzweideutig beweisen, dass es ein solches Ereigniss gegeben hat, dessen Folgen die Ausprägung der Redetheile, die Flexion, und die Rede in Satzesform gewesen ist. Wir wären aus der philosophischen Schattenwelt in die lebendige Wirklichkeit hinübergeschritten und ständen mitten in einem der grössten Ereignisse der Weltgeschichte.

15. Allein diesen Schritt können wir hier nicht thun, die Natur des geschichtlichen Processes, das Gesetz der geschichtlichen Arten ist nicht entwickelt, die beweisenden Documente der Sage und der Sprache sind noch nicht vorgeführt worden. Wir haben nur nachgewiesen, dass dem philosophischen Principe Fichte's ein ihm selbst unbekanntes Schema zum Grunde liegt, die Absolutheit von Begriffen also eine Illusion ist. Den positiven Nachweis, was die Philosophie ist, wenn sie das nicht ist, was sie zu sein vorgiebt, haben wir nur angebahnt. Wir haben noch nicht bewiesen, dass das philosophische Schema das Schema des Satzes ist, sondern wir haben nur einzelnen Angaben Fichte's eine Beziehung gegeben, durch welche sie beweisen; die Nothwendigkeit dieser Beziehung haben wir aber nicht nachgewiesen. Daher ist ein positiver Nachweis nur für diejenigen vorhanden, welche freiwillig die Voraussetzung der Empirie zugestehen, die Resultate der historischen Empirie kennen, und unsere Combinationen mitgemacht haben. — Als Empiriker dürfen wir aber einen, auf solchen Voraussetzungen ruhenden, Beweis nicht für genügend halten. Der höchste Beweis, dass wissenschaftliche Untersuchungen wahr sind, ist freilich die geschichtliche That, ihr Uebergehen in das Leben des Volkes, und die feste Gestaltung, welche sie dort gewinnen. Allein da die Lebensformen aus der Ueberzeugung des Volkes hervorgehen, so ist auch alles das wahr, was Volksüberzeugung wird, und auf dem Volksgeiste ruht, dies ist die nationale Wahrheit, welche in der Sprache eines Vol-

kes ihr Maass hat. Dass die historische Empirie auf dem deutschen Volksgeiste ruht, muss dadurch nachgewiesen werden, dass gezeigt wird, wie sie aus demselben hervorgegangen ist. Ihr Inhalt muss dann wieder den Beweis liefern, dass die weltgeschichtliche Mission des deutschen Volkes gerade die Geltendmachung der Voraussetzung der Empirie ist. Daher kann der Empiriker das nicht für bewiesen annehmen, was ihm die Gutwilligkeit seiner Leser etwa zugiebt, sondern er muss ausdrücklich die Verpflichtung übernehmen, das, was er voraussetzt, zu beweisen, und dies soll zu seiner Zeit geschehen.

16. Dieser Nachweis würde den ganzen Process der Weltgeschichte umfassen, uns daher nicht nur die Geburtsstätte und Geburtsstunde der Philosophie angeben, sondern auch die Genesis ihrer geschichtlichen Bedingung, des aus flectirten Worten aufgebauten Satzes. — Allein unsere vorstehende Untersuchung giebt noch nicht einmal den stringenten Nachweis, dass Fichte's philosophisches Schema das Schema des Satzes, als einer volksthümlich bestimmten Spracherscheinung ist. Einzelne Aeusserungen Fichte's haben wir so gedeutet, dass er geahndet hätte, er sei Sprachbildner. In der Schrift: Ueber den Begriff der W. L., deducirt er, dass der gewisse Satz die Grundlage aller Philosophie sei. In der W. L. von 1794 bestimmt er den Satz: Ich bin Ich, als den absolut gewissen Satz, identificirt also den Satz und das Ich. Wir sind daher wohl berechtigt, sein Schema des Ich, für das Schema seines gewissen Satzes zu halten; allein damit ist noch nicht bewiesen, dass sein Ich-Schema oder Satz-Schema in der Flexionssprache irgend eines geschichtlichen Volkes Wirklichkeit hat. — Fichte bezeichnet den menschlichen Geist als einen Punct, das Denken als ein Linienziehen. Sein Schema enthält Puncte und Linien; allein daraus folgt noch nicht, dass der Punct k und die dadurch gezogenen Linien und Puncte kighfed das Denkschema eines geschichtlichen Volkes sind.

Dass Fichte's Schema sich auf eine wirkliche, geschichtliche Flexionssprache bezieht, das Schema des Satzes enthält, welches in der Sprache eines geschichtlichen Volkes Wirklichkeit hat; das haben wir aus den Angaben erschlossen,

welche er uns über das Kunstwerk, über die Sprache und die Wahrheit macht. Wir haben seine Angaben darauf bezogen; allein die Beziehung fand nur für uns statt, für Fichte'n war sie garnicht da. Indem wir seinen Angaben diese Deutung gaben, setzten wir das Gesetz der Weltgeschichte voraus.

Dass die Geschichte nach göttlichem Gesetze fortschreite, und dass dies Gesetz in den einzelnen Arten und Unterarten, welche die geschichtlichen Völker bilden, wie Sprache, Religion, Staat, Kunst, Philosophie u. s. w. erscheine, dass es in jeder Art als das eigenthümliche Princip der einzelnen Art erscheine, und ihr ihr besonderes Gesetz gebe; dass das spätere Individuum durch das volksthümlich ausgeprägte Gesetz der vorgefundenen Arten bestimmt werde; dieses der Thätigkeit des Individuums die Richtung gebe, und es in die Bahn hinein treibe, welche es ergreift, — dies haben wir vorausgesetzt. Daraus folgerten wir, da wir die Philosophie für ein Sprachgebilde der Hellenen halten, dass Fichte von hellenischer Weltanschauung, von dem Gesetz der Philosophie, von dem des Satzes, bestimmt worden ist, wie es hellenischer Weltanschauung gemäss gefasst wird. Wir durften so folgern, wenn jene Voraussetzungen richtig sind, denn das Gesetz des Satzes, d. h. die Ansicht, welche ein Volk von den Gliedern des Satzes und ihrem Verhältnisse zu einander hat, kehrt wieder in allen — zunächst sprachlichen — Gebilden des Volkes. Es herrschte als Princip daher schon in der philosophischen Tradition, gab Fichte's philosophischer Thätigkeit die Richtung, und nöthigte ihn das Princip der Philosophie, das Schema des Satzes, zu entdecken.

Da das Gesetz des Satzes in einer bestimmten Volkssprache sich in Erscheinungen zeigt, welche nach der einen Seite hin Begriffe und Gedanken, nach der anderen Seite lautliche Bestimmtheiten sind: so nöthigte dieser factische Zusammenhang der Begriffe mit ihren lautlichen Trägern Fichte'n, nachdem er das Gesetz der Begriffe entdeckt hatte, vom Begriff zum Wort, von dem Begriffssysteme zur Sprache fortzugehen, und Bestimmungen zu geben, welche auf die Sprache zutreffen. Er wurde bedingt durch das Gesetz seiner Flexionssprache. Allein die Weise, in welcher Fichte diese Bestimmungen

gegeben hat, ist bedingt durch das Gesetz der Philosophie. Der Philosoph hat kein lebendiges Bewusstsein nationaler Einheit, und ist daher unpraktisch. Er bildet sich ein, dass sich in ihm a priori eine sogenannte Allerweltsvernunft befinde, und dass diese der Behälter eines durch Syllogismen verbundenen Begriffssystems sei; er ist daher unfähig, den nothwendigen Zusammenhang desselben mit der Sprache zu erkennen. Wenn Er Bestimmungen über die Sprache giebt, so fällt ihm Begriff und Wort, Begriffssystem und Sprache auseinander. Die Sprache ist ihm zwar eine Verbindung beider Momente, aber eine Verbindung, in welcher der Zusammenhang durch die Willkühr des Individuums gesetzt wird. Die Nothwendigkeit der Verbindung zwischen dem Begriffe und seinem sinnlichen Träger weiss er nur in einer analogen Erscheinung zu erkennen, im Kunstwerke. Dass die Sprache endlich das Maass ist, durch welches volksthümlich bestimmte Individuen das messen, was sie äusserlich und innerlich bewegt, — dies weiss er nur so zu erkennen, dass er eine absolute Wahrheit und einen Wahrheitstrieb annimmt; denn von der Natur der geschichtlichen Sprachen und von dem organischen Processe der Sinneswahrnehmung versteht er, als Philosoph, nichts.

Alles dies sind jedoch nur Folgerungen, welche richtig sind, wenn unsere, auf historische Empirie gegründete, Ansicht von dem geschichtlichen Processe richtig ist. Nur wenn die empirische Ansicht von der Geschichte richtig ist, dass die Principe, welche in der geschichtlichen Tradition enthalten sind, der Thätigkeit des Individuums die Richtung geben: hat Fichte die drei Abhandlungen: Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie, 1794: Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache, 1795: Ueber Belebung und Erhöhung des reinen Interesse für Wahrheit 1795, — durch Gesetze der Geschichte bedingt, geschrieben. Dass es geschichtliche Gesetze giebt, und dass sie in dieser Weise das Individuum bestimmen, ist aber noch nicht bewiesen. Aus dieser Voraussetzung heraus haben wir jene Abhandlungen Fichte's gedeutet, und durch diese Deutung einen Nachweis geführt, dass Fichte's Schema des Ich, das Schema des Satzes in irgend

einer wirklichen Sprache sei. Da nun unsere Voraussetzung noch nicht bewiesen ist, so ist auch der darauf gegründete Nachweis nicht gesichert, sondern es ist nur bewiesen, dass das Princip von Fichte's Philosophie kein Begriff, sondern ein Schema ist, dem es gleichgültig ist, ob man es Ich, Wissen, oder den gewissen Satz nennt.

17. Der empirischen Ansicht von der Geschichte steht nämlich die philosophische gerade entgegen. Nach jener hat Fichte die angeführten drei Abhandlungen, von einem geschichtlichen Gesetze genöthigt, geschrieben; nach der Ansicht der Philosophen sind sie, in Folge eines zufälligen Einfalls Fichte's, entstanden; ihr letzter Grund liegt in einem freien, willkührlichen Entschlusse des Individuums, nicht in einem objectiven, geschichtlichen Gesetze. Nach der philosophischen Ansicht folgt dann, dass die ganze Weltgeschichte Erzeugniss der freien, willkührlichen Entschliessungen der Individuen ist, dass die Geschichte so wird, wie die Individuen sie machen wollen. Nach der empirischen Ansicht machen die Individuen die Geschichte nach einem ihnen eingepflanzten und gegebenen Gesetze, sie machen sie so, wie Gott gewollt hat, dass sie sie machen sollen; sie müssen sie so machen, wie Gott will, mögen sie wollen, oder nicht, mögen sie darum wissen, oder nicht; Gottes Wille ist stärker, als ihr Wille.

Da nun in der bisherigen Untersuchung noch kein Moment aufgetreten ist, die philosophische Ansicht der Geschichte aufzugeben, und die empirische anzunehmen; so müssen wir auch ausdrücklich anerkennen, dass hier Jeder noch die Freiheit hat, zu wählen, ob er annehmen will, dass Fichte aus freiem Entschlusse jene drei Abhandlungen geschrieben hat, oder dass er von einem objectiven, geschichtlichen Gesetze dazu genöthigt worden ist. Allein lange wird diese Freiheit nicht mehr dauern, denn wir nahen uns dem Puncte, wo die philosophische Weltanschauung Bankerutt macht; wir werden bald auf Erscheinungen kommen, bei denen die Philosophie weder aus noch ein weiss, und zu den trivialsten Ausflüchten ihre Zuflucht nimmt. Haben wir ihre Entwickelung bis auf den Punct verfolgt, wo Fichte der Philosoph seine philosophi-

schen Illusionen aufgiebt, wo die philosophische Weltanschauung zu Grunde geht, so werden wir wohl die empirische Geschichtsansicht ergreifen müssen, und ihr Zeit gönnen, sich geltend zu machen.

18. Allein hier sind wir noch nicht genöthigt, die philosophische Geschichtsansicht aufzugeben, wir müssen bekennen, dass noch nicht erwiesen ist, Fichte's Schema habe in irgend einer geschichtlichen Sprache Wirklichkeit. Daraus folgt aber, dass wir von dem philosophischen Schema Fichte's aus, noch nicht in die geschichtliche Wirklichkeit gelangen können. Wir müssen uns daher einen anderen Weg suchen. — Wir haben die Philosophie ihrer Absolutheit beraubt, allein wir haben ihr noch keinen anderen festen Boden gegeben, sie schwebt noch zwischen Himmel und Erde, wir müssen sie daher nothwendig localisiren und mit der geschichtlichen Wirklichkeit in Beziehung setzen. Ein Anknüpfungspunct ist in Fichte's geschichtlicher Individualität gegeben. Diese wird bei seinem Philosophiren von dem aufgestellten Schema bestimmt, seine Philosophie ist durch dieselbe also mit der Wirklichkeit verknüpft. Das einzelne Individuum hängt aber mit der Geschichte nur durch seine Beziehung zu seinem Volke zusammen, mit welchem es durch seine Nationalität verbunden ist. Ehe wir daher nicht zu Fichte's deutsch-nationaler Thätigkeit, zu seiner nationalen Gesinnung, vorgedrungen sind, stehen wir nicht in der geschichtlichen Wirklichkeit. Dass bei Fichte ein Zeitpunct eintritt, wo seine deutsch-nationale Gesinnung hervorbricht, wo er als deutscher Mann handelt, wissen wir empirisch, wir haben daher factisch einen Punct, wo wir Fichte'n als organisches Glied des deutschen Volkes kennen lernen. Da nun Fichte's philosophisches Schema ebenfalls in seiner Individualität begründet ist, so hätten wir die Beziehungen aufzusuchen, welche sich zwischen ihm und seiner nationalen Gesinnung finde. Gelingt es uns, solche zu finden, so hätten wir die Beziehungen aufzusuchen, welche sich zwischen seiner philosophischen und seiner nationalen Thätigkeit finden. Gelingt es uns, solche zu finden, so hätten wir die Philosophie localisirt, und an der Geschichte der Zeit, in welcher Fichte lebte, befestigt. Solche Beziehungen giebt es

Fichte's nationale Thätigkeit ist nicht etwa eine Wechselbeziehung zwischen einem Einzelnen und einem abstracten Ganzen, sondern erfolgt in einem geschichtlich bestimmten Volke, dessen Leben sich in zeitlich bedingten Lebensformen bewegt, — zu einer Zeit, in welcher ein bestimmter Gegensatz Träger des geschichtlichen Fortschritts ist. Als Gelehrter beweist sich Fichte als Mann von deutscher Gesinnung, indem er durch die Kraft seiner Rede die Ungelehrten zur nationalen That zu entflammen sucht. Der Gegensatz zwischen Gelehrten und Ungelehrten ist ihm aber ein gegenwärtiger und herrschender, welcher bei uns geschichtlich geworden ist, und alle unsere Lebensverhältnisse beherrscht; daher giebt es bei uns keinen Fortschritt, ohne dass diese beiden Momente sich zu einander in Beziehung setzen. Auf diesen Gegensatz bezog sich 1814 Herr von Savigny, als er jener Zeit den Beruf zur Gesetzgebung absprach. Er sagte nicht, dass das deutsche Volk keine besseren Gesetze werth wäre, als die von den Römern ererbten, er leugnete es nicht, dass es ein deutsch-nationales Recht gebe, sondern er erklärte nur, dass die Gelehrten noch nicht im Stande wären, ein deutsch-nationales Gesetzbuch zu machen, er erbat den Gelehrten Aufschub, damit sie sich erst die erforderlichen Kenntnisse erwerben könnten, und erliess einen Aufruf an die deutschen Universitäten, sich mit Ernst den historischen Studien zu widmen.

Wenn aber der Gegensatz des Gelehrten und Ungelehrten zu Fichte's Zeit der Träger des herrschenden, geschichtlichen Princips war, so fragt es sich, ob sich in seiner Philosophie Anknüpfungspuncte zwischen seinem Principe und diesem Gegensatze finden? — Dieser Gegensatz beschäftigte Fichte'n in seiner zweiten Periode, in welcher er ihn theils auszugleichen suchte, theils nach seinem Schema construirte. Allein schon in seiner ersten Periode bringt er diesen geschichtlichen Gegensatz mit seinem philosophischen Principe in Beziehung, und knüpft dadurch ein Band zwischen den abstracten Begriffen des Philosophen und der geschichtlichen Wirklichkeit. Auf dem, seine Individualität bestimmenden Schema erbaut Fichte sein Begriffssystem; die als philosophisches Princip bestimmten Begriffe erfahren dann Modifica-

tionen, und es entwickelt sich Fichte'n der Gegensatz des empirischen und des philosophischen Ich. Diesen Gegensatz führt er aber auf den geschichtlichen Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten zurück.

D. Beziehung des philosophischen Princips zur geschichtlichen Wirklichkeit.

a, Der Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten.

1. Das philosophische Princip Fichte's erschien 1797 in dem Gegensatze des empirischen und des philosophischen Ich. Diesen führte er damals auf einen geschichtlichen Gegensatz zurück. Er sagt: „Es giebt zwei Stufen der Menschheit; und im Fortgange unseres Geschlechts, ehe die letztere allgemein erstiegen ist, zwei Hauptgattungen von Menschen. Einige, die sich noch nicht zum vollen Gefühl ihrer Freiheit und Selbständigkeit erhoben haben, finden sich selbst nur im Vorstellen der Dinge; sie haben nur jenes zerstreute, auf den Objecten haftende, und aus ihrer Mannigfaltigkeit zusammen zu lesende Selbstbewusstsein. Ihr Bild wird ihnen nur durch die Dinge, wie durch einen Spiegel zugeworfen; werden ihnen diese entrissen, so geht ihr Selbst zugleich mit verloren; sie können um ihrer selbst willen den Glauben an die Selbständigkeit derselben nicht aufgeben: denn sie selbst bestehen nur mit jenem. Alles, was sie sind, sind sie durch die Aussenwelt geworden. Wer in der That nur ein Product der Dinge ist, wird sich auch nie anders erblicken, und er wird recht haben, so lange er lediglich von sich und seines Gleichen redet. Das Princip der Dogmatiker ist Glaube an die Dinge, um ihrer selbst willen: also mittelbarer Glaube an ihr eigenes zerstreutes und nur durch die Objecte getragenes Selbst.

Wer aber seiner Selbständigkeit und Unabhängigkeit von allem, was ausser ihm ist, sich bewusst wird, — und man wird dies nur dadurch, dass man sich, unabhängig von allem, durch sich selbst zu etwas macht, — der bedarf der

Dinge nicht zur Stütze seines Selbst, und kann sie nicht brauchen, weil sie jene Selbständigkeit aufheben, und in leeren Schein verwandeln. Das Ich, das er besitzt, und welches ihn interessirt, hebt jenen Glauben an die Dinge auf; er glaubt an seine Selbständigkeit aus Neigung, ergreift sie mit Affect. Sein Glaube an sich selbst ist unmittelbar" *).

Die Anknüpfungspuncte an Fichte's philosophisches Princip liegen klar vor Augen, bedürfen daher keiner Erörterung, allein auch die Beziehung zur geschichtlichen Wirklichkeit ist bestimmt angegeben. Fichte sagt: Es giebt zwei Hauptclassen von Menschen, er deducirt ihre geschichtliche Existenz nicht, sondern er berichtet ein Factum. Seine Angabe zu bezweifeln, liegt kein Grund vor, und daher müssen wir sie für richtig halten. Das Factum, dass es Gelehrte und Ungelehrte giebt, wird uns freilich in einer durch und durch philosophischen Färbung mitgetheilt, allein dies darf uns nicht zu der Annahme verleiten, dass der Philosoph uns eine Unwahrheit sage, dass seiner Angabe garnichts Geschichtliches entspreche. Zwar sind wir noch nicht in der Lage, die geschichtliche Grundlage von der philosophischen Auffassung trennen zu können, allein alle historische Grundlage darum zu leugnen, sind wir ebensowenig berechtigt, denn der Philosoph hat, trotz seiner philosophischen Illusionen, doch seine gesunden Augen und Ohren, kann hören und sehen, was um ihn her geschieht.

2. Zur näheren Charakterisirung des Gegensatzes von Gelehrten und Ungelehrten dient Fichte's Angabe über die Art, wie dieser Gegensatz aufgehoben werden könne: „Wann es in der Erziehung von der zartesten Jugend an der Hauptzweck und das bedachte Ziel sein wird, die innere Kraft des Zöglings nur zu entwickeln, nicht aber ihr die Richtung zu geben; wann man anfangen wird, den Menschen für seinen eigenen Gebrauch, und als Instrument für seinen eigenen Willen, nicht aber als seelenloses Instrument für andere zu bilden, dann wird die W. L. allgemein verständlich und leicht verständlich sein." Sobald die W. L. allgemein sein wird, wird

*) Erste Einleitung in die W. L. 1797. Werke. Th. 1. p. 433. 434.

jener Gegensatz aufgehoben werden. „So lange die Erziehung, sei es mit oder ohne deutliches Bewusstsein, sich den entgegengesetzten Zweck vorsetzt, nur auf Brauchbarkeit durch andere hinarbeitet, ohne zu bedenken, dass das brauchende Princip gleichfalls im Individuo liegt, und so die Wurzel der Selbstthätigkeit in der frühesten Jugend ausreutet, und den Menschen gewöhnt, sich nie selbst in den Gang zu versetzen, sondern den ersten Antrieb von aussen zu erwarten: wird es immer eine vorzügliche Begünstigung der Natur bleiben, die sich nicht weiter erklären lässt, und die man daher mit einem unbestimmten Worte philosophisches Genie nennt, wenn in der allgemeinen Erschlaffung dennoch einige sich zu jenem grossen Gedanken erheben" *). Der Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten beruht also auf einer Verschiedenheit der Erkenntniss und ist durch Erziehung aufhebbar.

3. Dieses Gegensatzes wird sich Fichte erst bewusst, nachdem er das Princip seiner Philosophie geschaffen hat. Vorher bezogen sich seine philosophischen Studien auf einen anderen geschichtlichen Gegensatz, den er ebenfalls behandelt. Wie aus der philosophischen Tradition die Fichte'sche Philosophie durch ihn geworden ist, so ist ihm das Bewusstsein des Gegensatzes zwischen Gelehrten und Ungelehrten auch erst aus dem Bewusstsein eines anderen geschichtlichen Gegensatzes geworden.

Fichte sagt 1793: „Man erhebt jetzt wieder bei freien politischen Untersuchungen ein Geträtsch, wie man es schon ehemals bei religiösen trieb, über exoterische und esoterische Wahrheiten, d. h. — denn du sollst es nicht verstehen, unstudirtes Publicum, darum werden sie sich wohl hüten, es deutsch zu sagen — d. h. also: von Wahrheiten, die ein jeder wissen mag, weil eben nicht viel Tröstliches daraus folgt, und von anderen Wahrheiten, die, leider! eben so wahr sind, von denen aber Niemand wissen soll, dass sie wahr sind. — Siehe, liebes Publicum, so spielen deine Lieblinge dir mit, und du freuest dich in kindlicher Unbefangenheit über die Brosamen, die sie dir von ihrer reich besetzten Tafel zufliessen

*) Zweite Einleitung in die W. L. 1797. Werke. Th. I. p. 507. 508.

lassen. Traue ihnen nicht; das, worüber du eine so herzliche Freude hast, ist nur das Exoterische, das Esoterische solltest du erst sehen; aber — das ist nicht für dich. „Die Thronen der Fürsten werden und müssen ewig stehen“, sagen sie; nämlich, denken sie, Fürst heisst jeder Verwalter der Gesetze: „nur das beherrschte Volk kann frei sein“, sagen sie; nämlich, denken sie, durch selbstgegebene Gesetze beherrscht.

Das ist auch eine von euren alten Untugenden, feige Seelen, dass ihr uns mit einer geheimnissvollen Miene ins Ohr flüstert, was ihr aufgespürt habt: aber, aber — setzt ihr hinzu und macht ein kluges Gesicht, dass es ja nicht weiter auskommt, Frau Gevatterin! Das ist nicht männlich; was der Mann redet, mag jeder wissen.

„Aber es würde doch grosses Unheil davon entstehen, wenn es jeder wüsste.“ Wenn du nicht bestallet bist, für das Wohl der Welt zu sorgen, so lass das deine letzte Sorge sein. Die Wahrheit ist nicht ausschliessendes Erbtheil der Schule; sie ist ein gemeinsames Gut der Menschheit, von ihrem gemeinschaftlichen Vater ihr zur köstlichsten Ausstattung, zum innigsten Vereinigungsmittel der Geister mit Geistern gegeben; jeder hat das gleiche Recht sie aufzusuchen, und sie nach seiner ganzen Empfänglichkeit dafür zu geniessen und zu benutzen. Du darfst ihn daran nicht hindern, denn das ist unrecht: du darfst ihn nicht täuschen, ihm nichts aufbinden, sei es auch in der wohlthätigsten Absicht. Was für ihn wohlthätig ist, weisst du nicht; aber dass du schlechterdings nie lügen, schlechterdings nie gegen deine Ueberzeugung reden sollst, weisst du“ *).

Die Gelehrten, welche den Unterschied von exoterischen und esoterischen Wahrheiten machen, charakterisirt Fichte noch genauer indem er sagt: „Wüsstet ihr etwas Gründliches, so würdet ihr auch die Folgen desselben übersehen haben, und wissen, dass sie, wie jeder Wahrheit Folgen, nicht anders als heilsam sein können. Ihr möget höchstens im Fluge hier und da einen Lappen abgerissen haben, über dessen fremde Gestalt ihr

*) Beiträge zur Berichtigung der Urtheile über die französische Revolution. 1793. Werke. Th. 6. p. 76. 77.

so erschrakt, dass ihr ihn sogleich, als eine heilige Reliquie, vor profanen Augen verschlosset. Wir werden also hinführo weniger lüstern nach euren esoterischen Wahrheiten sein" *). Fichte hat also den Gelehrten gegenüber, welche einen Gegensatz von exoterischen und esoterischen Wahrheiten haben, das Bewusstsein geistiger Ueberlegenheit.

4. Dem Gegensatz von exoterischen und esoterischen Wahrheiten entspricht aber ein anderer, welcher eine grössere praktische Bedeutung hat, der des Privilegirten und seines Knechtes, gegen welchen Gegensatz Fichte sich 1793 erhebt.

„Ausgezeichnete Staatsbürger sind solche, gegen welche die übrigen sich zu besonderen Leistungen verpflichtet haben, die ihnen jene nicht zurückgeben" **). „Der Verdacht, dass mehrentheils ein Theil über alle Maassen bevortheilt sei, hat gemacht, dass man die Ausgezeichneten auch Begünstigte genannt hat; und da ich nicht läugnen will, dass ich den gleichen Verdacht hege, so sei mir erlaubt, die gleiche Benennung zu gebrauchen." „Eine Bevortheilung über alle Maassen findet aber ganz sicher da statt, wo ein unveräusserliches Menschenrecht veräussert worden. Für ein solches ist gar kein gleichgeltender Ersatz möglich; ein solches dürfen wir nicht aufgeben, so lange wir nicht aufhören Menschen zu sein; ein Vertrag, in welchem es aufgegeben wird, ist schon an sich völlig ungültig und nichtig" ***).

Die Privilegirten, gegen welche Fichte sich hier erhebt, sind aber keine philosophischen Nebelgebilde, sondern es ist „der moderne Adel" †). Diesem gelten Fichte's Vorwürfe. „Rechtsansprüche hat der Adel, als Adel, d. i. der gegenwärtige durch die Geburt bestimmte Volkskörper gar nicht zu machen, denn sogar sein Dasein hängt vom freien Willen des Staates ab. Was hat der Staat nöthig, sich auf seine Forderungen lange einzulassen? Fällt er ihm dadurch beschwerlich, so hebt er ihn selbst auf, und ist dadurch aller seiner Anforderungen entledigt; denn was nicht ist, kann auch keine Ansprüche ma-

*) a. a. O. p. 78. 79.
**) a. a. O. p. 157.
***) a. a. O. p. 158.
†) a. a. O. p. 214.

chen"*). Der Staat, in welchem dies geschehen soll, ist keinesweges der geschichtlich gewordene, sondern ein idealer. Von den Staaten seiner Zeit, in welchem die Privilegirten sich befinden, sagt er: „Man sieht es unseren Staatsverfassungen, und allen Staatsverfassungen, die die bisherige Geschichte kennt, an, dass ihre Bildung nicht das Werk einer verständigen, kalten Berathschlagung, sondern ein Wurf des Ohngefähr, oder der gewaltsamen Unterdrückung war. Sie gründen sich alle auf das Recht des Stärkeren" **).

Gegen diese Staatsverfassungen, und ihren Gegensatz von Privilegirten und ihren Knechten macht Fichte geltend, dass „der Mensch ein vernünftiges Wesen sei, schlechthin und einzig unter dem Sittengesetze stehe, daher unter keinem anderen stehen dürfe, und kein Wesen es wagen dürfe, ihm ein anderes aufzulegen" ***). Denn „die ursprüngliche Form unseres Selbst ist das Gesetz des Sollens". Dies „ist die ursprüngliche Form der Vernunft", welche „durchgängig für alle vernünftige Geister dieselbe ist" †). „Sowie aber der ursprünglichen Vernunftform nach alle Geister, so sind gewissen anderen sinnlichen Geistesformen nach alle Menschen sich gleich" ††).

5. Fichte macht also gegen die Gelehrten, welche exoterische und esoterische Wahrheiten haben, sowie gegen den Gegensatz des Privilegirten und seines Knechtes die Allgemeinheit und Gleichheit der Vernunft geltend, welche einem Jeden das Gesetz des Sollens, das Sittengesetz, auferlege. Gegen diesen Gegensatz wendete sich Fichte, ehe er eine eigene Philosophie geschaffen hatte; nachdem er diese aber geschaffen hat, ist es ein anderer Gegensatz, der des Gelehrten und des Ungelehrten, durch den er mit der geschichtlichen Wirklichkeit in Beziehung steht. Der Gegensatz, von welchem er 1793 redet, ruht, nach seiner Ansicht, auf Gewalt; gegen ihn macht Fichte das Sittengesetz der Vernunft geltend, verlangt also ein praktisches Handeln, wie wir es in der französischen Revolution erlebt haben,

---

*) a. a. O. p. 243.
**) a. a. O. p. 80.
***) a. a. O. p. 81.
†) a. a. O. p. 59.
††) a. a. O. p. 63.

um den Idealstaat zu verwirklichen. Der Gegensatz, von welchem er 1797 redet, ist ein Gegensatz der Erkenntniss und durch Erziehung aufzuheben. Wüssten wir durch historische Empirie, dass der von Fichte 1793 angegebene Gegensatz damals herrschend war, d. h. das Princip des geschichtlichen Fortschritts enthielt; 1797 aber der Gegensatz des Gelehrten und Ungelehrten der herrschende war, so wüssten wir, dass wir uns in einem Zeitraume befinden, in welchen die Commissur zweier principiell entgegengesetzten Zeiten fällt; wir dürften das Jahr 1794, in welchem Fichte sein eigenes philosophisches System schuf, für die Zeit des Umschwunges halten. Wer es weiss, dass die geschichtlichen Erscheinungen durch ein göttliches Gesetz bestimmt werden, wird merkwürdige Analogien hierzu in der französischen Revolution finden; auch ihre Krisis fällt in das Jahr 1794.

Allein zu solcher Annahme sind wir hier noch nicht berechtigt, wir müssen uns daher darauf beschränken, das Band zu finden, welches Fichte'n aus dem Gegensatze des Privilegirten und seines Knechtes in den Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten hinübergeführt hat. Gegen die Privilegirten und ihre Gelehrten mit exoterischer und esoterischer Weisheit macht Fichte die Gleichheit aller Menschen geltend, indem er allen eine Vernunft mit dem Gesetze des Sollens ertheilt. Diese Voraussetzung behält Fichte auch als Philosoph, sie ist daher die Brücke, welche ihn aus der Zeit des Gegensatzes des Privilegirten und seines Knechtes in die Zeit des Gegensatzes des Gelehrten und des Ungelehrten hinüberführt.

b, Die Gleichheit aller Menschen.

Fichte machte 1793 gegen die Privilegirten geltend, dass es nur Eine Vernunft gebe; er bezeichnete die Vernunft als das Gattungszeichen der Gattung Mensch, und versicherte uns, dass alle Menschen mit diesem Gattungszeichen versehen wären. Diese Voraussetzung verlässt Fichte'n nie, sie geht durch alle Perioden seines Philosophirens, und tritt beim Durchbrechen deutscher Volksthümlichkeit nur factisch zurück. Diese Voraussetzung aufgeben heisst die Philosophie aufgeben; letzteres ist aber erst durch die historische Empirie möglich geworden.

Fichte sagt 1794: „Alle Menschen sind Ein Verstand und Ein Wille, und stehen da als Mitarbeiter an dem grossen einzig-möglichen Plane der Menschheit". „Wo du auch wohnest, du, der du nur Menschenantlitz trägst; — ob du auch noch so nahe grenzend mit dem Thiere, unter dem Stecken des Treibers Zuckerrohr pflanzest, oder ob du an des Feuerlandes Küsten dich an der nicht durch dich entzündeten Flamme wärmst, bis sie verlöscht, und bitter weinst, dass sie sich nicht selbst erhalten will — oder ob du mir der verworfenste, elendeste Bösewicht scheinest — du bist darum doch, was ich bin; denn du kannst mir sagen: Ich bin. Du bist darum doch mein Gesell und mein Bruder" *). „Der Geist ist Einer, und was durch das Wesen der Vernunft gesetzt ist, ist in allen vernünftigen Individuen dasselbe" **). „Der Mensch soll einig sein mit sich selbst; er soll ein eigenes, für sich bestehendes Ganzes bilden. Nur unter dieser Bedingung ist er Mensch. Mithin ist das Bewusstsein unserer völligen Uebereinstimmung mit uns selbst in unserem Denken unmittelbares Bewusstsein unserer behaupteten Menschenwürde." „Die strenge und scharfe Unterscheidung unseres reinen Selbst von allem, was nicht wir selbst sind, ist der wahre Charakter der Menschheit" ***). „Wie wir denken sollen, wenn wir vernünftig denken wollen, können wir finden; und so, wie wir denken sollen, sollen alle vernünftigen Wesen denken"; „denn das Wesen der Vernunft ist in allen vernünftigen Wesen Eins und ebendasselbe". „Alle Untersuchung muss daher von innen heraus, nicht von aussen herein geschehen. Ich soll nicht denken, wie andere denken; sondern wie ich denken soll, so soll ich annehmen, denken auch andere" †). — „Die Vernunft ist allen gemein, und ist bei allen vernünftigen Wesen ganz dieselbe. Was in Einem vernünftigen Wesen als Anlage liegt, liegt in allen. Ja die Begriffe, auf welche es in der W. L. ankommt, sind wirklich in allen vernünftigen Wesen wirksam, mit Nothwendigkeit der Vernunft wirk-

*) Ueber die Würde des Menschen. 1794. Werke. Th. 1. p. 414. 415.

**) Ueber Geist und Buchstaben in der Philosophie. 1794. Werke. Th. 8. p. 292.

***) Ueber die Belebung und Erhöhung des reinen Interesse für Wahrheit. 1795. Werke. Th. 8. p. 348. 349.

†) a. a. O. p. 351.

sam; denn auf ihre Wirksamkeit gründet sich die Möglichlichkeit alles Bewusstseins. Das reine Ich liegt allem Denken zu Grunde, und kommt in allem Denken vor, indem alles Denken nur dadurch zu Stande gebracht wird" *). „Das menschliche Denken ist ein Gegensatz gegen die etwa auch den Thieren zukommende Vorstellung, das nur an der bestimmten, uns allein bekannten Gattung der Menschen monstrirt wird: das Wort erhält sonach die Bedeutung eines Begriffes in einem Kantischen unendlichen Urtheile" **). — „Von der Uebereinstimmung über Gefühl, Anschauung und Denkgesetze hängt es ab, dass wir alle dieselbe Sinnenwelt erblicken; und es ist dies eine übereinstimmende, unbegreifliche Beschränkung der endlichen Vernunftwesen unserer Gattung, welche eben dadurch, dass sie übereinstimmend beschränkt sind, zu Einer Gattung werden" ***). — „Die wichtigste und höchste Frage, die die Philosophie aufwerfen kann – ist die, auf der Vorstellung atomer Iche beruhende, Frage nach der Harmonie mehrerer freier Wesen?" Aber „die Iche müssen wohl harmoniren, da sie im Grunde Eins und dasselbe" †).

Es ist also Voraussetzung Fichte's, dass alle Menschen gleich sind, und dass sie dadurch gleich sind, dass sie das Zeichen der Gattung haben, die Vernunft. Die Vernunft wird dann näher als ein Denken bestimmt, dessen ursprüngliche Form ein Urtheil oder der Satz ist. — Aber Fichte hat auch den Gegensatz von Gelehrten und Ungelehrten; er ist ihm ein ursprünglicher, absoluter; es fragt sich also: wie ihm derselbe entstanden, und mit der angenommenen Gleichheit aller Menschen von ihm vereinigt wird.

c, Die Genesis des Gegensatzes von Gelehrten und Ungelehrten.

1. Fichte macht 1793 gegen die Privilegirten die Gleichheit aller Menschen geltend, indem er allen, als Gattungszeichen, die Vernunft, d. h. das Princip seiner Philosophie zu-

---

*) Zweite Einleitung in die W. L. 1797. Werke. Th. 1. p. 506.
**) Antwortschreiben an Herrn Professor Reinhold. 1800. Werke. Th. 2. p. 523.
***) Die Bestimmung des Menschen. 1800. Werke. Th. 2. p. 302.
†) Darstellung der W. L. 1801. Werke. Th. 2. p. 148.

schreibt. Unmittelbar aus dem Bewusstsein dieser Gleichheit entsteht ihm das Bewusstsein des Gegensatzes von Gelehrten und Ungelehrten, unter dem Namen eines „Meinungsadels". „Der Meinungsadel entsteht nothwendig, wo Menschenstämme in fortdauernder Verbindung und Bekanntschaft leben. Es ist fast kein Gegenstand, worauf er nicht haften könne. Es giebt einen Gelehrten-Adel". „Wer kann einen ihm unbekannten Lutther sehen, ohne in ihm einen Nachkommen jenes grossen deutschen Mannes zu vermuthen, und seine nähere Aufmerksamkeit auf ihn zu richten". „Es giebt einen Adel tugendhafter Grossthaten. Jeder, der seinem Namen eine gewisse Berühmtheit giebt, pflanzt mit diesem Namen zugleich die Berühmtheit desselben auf sein Geschlecht fort" *). Allein hieraus ist noch nicht klar, wie der Gegensatz von Gelehrten und Ungelehrten aus dem Bewusstsein entsteht, dass alle Menschen gleich sind, sofern sie Vernunft haben. Das Bewusstsein jenes Gegensatzes entsteht Fichte'n factisch schon 1793, allein beide Bestimmungen zu vereinigen, gelingt ihm erst 1794.

2. Fichte deducirt 1794 den Unterschied der Stände. „Alle Vernunftgesetze sind in dem Wesen unseres Geistes begründet", so auch „die praktischen — die nicht auf ein blosses Urtheil, wie die theoretischen, sondern die auf eine Wirksamkeit ausser uns ausgehen, und sich dem Bewusstsein unter der Gestalt von Trieben ankündigen. — Die Grundlage zu allen Trieben liegt in unserem Wesen; aber weiter nichts als eine Grundlage. Jeder Trieb muss durch die Erfahrung geweckt werden, wenn er zum Bewusstsein gelangen, und durch häufige Erfahrungen von der gleichen Art entwickelt — und zum Bedürfniss werden soll.

„Die Erfahrung hängt aber nicht von uns selbst ab, mithin auch nicht das Erwachen und die Entwickelung unserer Triebe überhaupt. Das unabhängige Nicht-Ich, als Grund der Erfahrung, oder die Natur ist mannigfaltig." „Sie wirkt daher auf den menschlichen Geist sehr verschieden ein, entwickelt die Fähigkeiten und Anlagen desselben nirgends auf gleiche Art.

---

*) Beiträge zur Berichtigung der Urtheile über die französ. Revolution 1793. Werke. Th. 6. p. 190. 191.

Durch diese verschiedene Handlungsart der Natur werden die Individuen, und das, was man ihre besondere, empirische, individuelle Natur nennt, bestimmt; und wir können in dieser Rücksicht sagen: kein Individuum ist dem anderen in Absicht seiner erwachten und entwickelten Fähigkeiten vollkommen gleich. Hieraus entsteht eine physische Ungleichheit, zu der wir nicht nur nichts beigetragen haben, sondern die wir auch durch unsere Freiheit nicht heben konnten" *). Nach dem Schema ist die Sache die: A kündigt sich in B + C an als Trieb i, geht also in kig bis h vor, erfährt in h den Anstoss des Nicht-Ich, oder der Natur; e wird von h aus gesetzt, und strebt gegen i. Durch das Streben des i und das Gegenstreben des e entsteht nun in B eine physisch ungleiche Vielheit von Individuen.

„Aber das höchste Gesetz der Menschheit und aller vernünftigen Wesen, das Gesetz der völligen Uebereinstimmung mit uns selbst, der absoluten Identität, inwiefern es durch Anwendung auf eine Natur positiv und material wird, fordert, dass in dem Individuum alle Anlagen gleichförmig entwickelt, alle Fähigkeiten zur höchsten Vollkommenheit ausgebildet werden" **). Darauf ist der höchste Trieb im Menschen gerichtet" ***). Jene Identität mit sich ist also Zweck aller Menschen. Dieser Zweck ist aber „nur in der Gesellschaft zu erreichen; daher wird der Mensch durch seinen Grundtrieb bestimmt, in eine solche einzutreten" †). D. h. B wird bestimmt von A aus durch ki; A ist Zweck für B, und die von B gesetzte Gesellschaft. Dies ist die Form, durch welche Fichte den römisch-juristischen Begriff von der *societas*, als einer moralischen Person, mit den ethischen und logischen Begriffen in Verbindung bringt.

„Die Vernunft liegt mit der Natur in einem dauernden Kampfe"; i bestimmt e. In demselben „steht die Gesellschaft für Einen Mann" ††), denn A, die Gesellschaft, sind sämmtliche Individuen. „Um an die Gesellschaft seine Schuld abzutragen",

*) Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. 1794. Werke. Th. 6. p. 313. 314.

**) a. a. O. p. 3.4.

***) a. a. O. p. 304.

†) a. a. O. p. 306.

††) a. a. O. p. 316.

und „mit ihr die Natur zu bearbeiten“ *) „wählt das Individuum sich mit freier Willkühr einen Stand“ **). Denn „jeder hat die Pflicht nicht nur überhaupt der Gesellschaft nützlich sein zu wollen; sondern auch seinem besten Willen nach alle seine Bemühungen auf den letzten Zweck der Gesellschaft zu richten, auf den — das Menschengeschlecht immer mehr zu veredeln, d. i. es immer freier von dem Zwange der Natur, immer selbständiger und selbstthätiger zu machen“ ***). — „Um die Natur nun in der Gesellschaft zu bearbeiten, erwählt mit Recht jedes Individuum sich in der Gesellschaft seinen bestimmten Zweig von der allgemeinen Ausbildung, überlässt die übrigen den Mitgliedern der Gesellschaft, und erwartet, dass sie an dem Vortheil ihrer Bildung ihn werden Antheil nehmen lassen, so wie er an der seinigen sie Antheil nehmen lässt; und das ist der Ursprung und der Rechtsgrund der Verschiedenheit der Stände in der Gesellschaft“ †). Das Individuum — hier nur als B bezeichnet — erhält seine Bestimmung von A durch ki; i stösst auf e, und die Mannigfaltigkeit des e setzt eine Verschiedenheit der Thätigkeit in B, und damit eine Verschiedenheit der Stände. Alle individuelle Thätigkeit bezieht sich aber auf A, folglich steht die Verschiedenheit der Stände (i + e) in A.

3. Der Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten wird dann in folgender Weise entwickelt: „Der Begriff vom Menschen ist ein idealischer Begriff, weil der Zweck des Menschen, insofern er das ist, unerreichbar ist. Jedes Individuum hat sein besonderes Ideal vom Menschen überhaupt; — jeder wünscht jeden anderen demselben ähnlich zu finden, oder ihn dazu emporzuheben. In diesem Ringen der Geister mit Geistern siegt stets derjenige, der der höhere, bessere Mensch ist; so entsteht durch Gesellschaft Vervollkommnung der Gattung, und wir haben damit auch zugleich die Bestimmung der ganzen Gesellschaft, als solcher, gefunden“ ††). Es ist ein individuelles Streben des i nach C gesetzt; der Zweck der

*) a. a. O. p. 319.
**) a. a. O. p. 318.
***) a. a. O. p. 321.
†) a. a. O. p. 324.
††) a. a. O. p. 307.

Gesellschaft ist also aus A nach B verlegt worden, und zwar darum: „Das höchste Ziel der Gesellschaft, nämlich völlige Einigkeit und Einmüthigkeit mit allen möglichen Gliedern derselben ist völlig unerreichbar, wir können uns demselben nur annähern, und dieses Annähern zur völligen Einigkeit und Einmüthigkeit mit allen Individuen können wir Vereinigung nennen“*). Aus einem ethischen Interesse also, welches ein Streben, eine Thätigkeit fordert, wird der Zweck, — welcher nach den römischem Begriffe von der Societät ein Ruhendes, stets sich gleich Bleibendes ist, und nach A gehört, aus A nach B verlegt, wo ein Widerstand durch Thätigkeit noch zu überwinden ist.

Was aber „die Bestimmung des Menschen ist — ist die Bestimmung des Gelehrten, d. h. des höchsten, wahrsten Menschen“ **), welcher nur „insofern ein Gelehrter ist, inwiefern er anderen Menschen entgegengesetzt ist, die das nicht sind; sein Begriff entsteht durch Vergleichung, durch Beziehung auf die Gesellschaft“ ***). Seine Nothwendigkeit beruht auf Folgendem: „Die Sorge für die gleichförmige Entwickelung aller Anlagen des Menschen setzt die Kenntniss seiner sämmtlichen Anlagen, die Wissenschaft aller seiner Triebe und Bedürfnisse, die geschehene Ausmessung seines ganzen Wesens voraus. Aber diese vollständige Kenntniss des ganzen Menschen gründet sich selbst auf eine Anlage, welche entwickelt werden muss; denn es giebt allerdings einen Trieb im Menschen, zu wissen, und insbesondere dasjenige zu wissen, was ihm Noth thut. Die Entwickelung dieser Anlage aber erfordert alle Zeit und alle Kräfte eines Menschen; giebt es irgend ein gemeinsames Bedürfniss, welches dringend fordert, dass ein besonderer Stand seiner Befriedigung sich widme, so ist es dieses“†). „Derjenige aber, der sein Leben der Erwerbung dieser Kenntnisse widmet, heisst ein Gelehrter“ ††).

*) a. a. O. p. 310.
**) a. a. O. p. 294.
***) a. a. O. p. 293.
†) a. a. O. p. 325. 326.
††) a. a. O. p. 327.

„Der Zweck aller dieser Kenntnisse ist: vermittelst derselben zu sorgen, dass alle Anlagen der Menschheit gleichförmig, stets aber fortschreitend, sich entwickeln: und hieraus ergiebt sich denn die wahre Bestimmung des Gelehrtenstandes: es ist die oberste Aufsicht über den wirklichen Fortgang des Menschengeschlechtes im allgemeinen, und die stete Beförderung dieses Fortganges“. „Von dem Fortgange der Wissenschaften hängt unmittelbar der Fortgang des Menschengeschlechtes ab. Wer jenen aufhält, hält diesen auf“ *). „Jeder Gelehrte muss daher sein Fach entweder wirklich weiter bringen, oder doch danach streben“ **); „er hat die Pflicht, die gesellschaftlichen Talente, Empfänglichkeit und Mittheilungsfähigkeit ganz besonders auszubilden“, denn „seine Bestimmung ist Lehrer des Menschengeschlechtes zu sein“ †). „Der letzte Zweck jedes einzelnen Menschen sowohl, als der ganzen Gesellschaft, mithin auch aller Arbeiten des Gelehrten an der Gesellschaft, ist sittliche Veredlung des ganzen Menschen. Es ist die Pflicht des Gelehrten, diesen letzten Zweck immer aufzustellen, und ihn bei allem, was er in der Gesellschaft thut, vor Augen zu haben. Niemand aber kann mit Glück an sittlicher Veredlung arbeiten, der nicht selbst ein guter Mensch ist. Wir lehren nicht bloss durch Worte; wir lehren auch weit eindringlicher durch unser Beispiel; und jeder, der in der Gesellschaft lebt, ist ihr ein gutes Beispiel schuldig, weil die Kraft des Beispiels erst durch unser Leben in der Gesellschaft entsteht. Wie vielmehr ist der Gelehrte dies schuldig, der in allen Stücken der Cultur den übrigen Ständen zuvor sein soll“; er „soll der sittlich beste Mensch seines Zeitalters sein“ ††).

Der Gelehrte ist bestimmt als i, welches e bearbeitet; seine charakteristische Eigenschaft ist, dass er einzig durch ki, also von A aus, bestimmt wird; der Zweck der Gesellschaft und des Menschen ist also sein Zweck. Dem Gelehrten steht ein B gegenüber, welches durch he bestimmt

*) a. a. O. p. 328.

**) a. a. O. p. 329.

†) a. a. O. p. 330. 331.

††) a. a. O. p. 332. 333.

wird; dort stehen alle übrigen Stände, denen der Gelehrte zuvor ist, welche daher dem Gelehrten entgegengesetzt sind; doch von ihnen redet Fichte nicht. „Einer Eintheilung der verschiedenen Stände nach reinen Vernunftbegriffen, welche recht wohl möglich ist, müsste eine erschöpfte Aufzählung aller natürlichen Anlagen und Bedürfnisse zum Grunde gelegt werden. Die Cultur jeder Anlage — oder was das Gleiche heisst — der Befriedigung jedes natürlichen, auf einen im Menschen ursprünglich liegenden Trieb gegründeten Bedürfnisses, kann ein besonderer Stand gewidmet werden. Wir behalten uns diese Untersuchung bis zu einer anderen Zeit vor" *). Die anderen Stände erhalten ihre Bestimmung durch he; wir haben also einen Gegensatz zwischen den Gelehrten und den anderen Ständen; beide sind i + e oder B; beim Gelehrten herrscht jedoch i, welches durch ki, bei den anderen Ständen herrscht e, welches durch he bestimmt wird; der Gegensatz ist also der von i und e, indem der Gelehrte in i, der Ungelehrte in e steht.

Ein ethisches Interesse hat Fichte'n bewogen die Stände aus A nach B zu verlegen, und den Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten als i und e zu setzen; ein logisches Interesse ist es dann, welches ihn bestimmt, diesen Gegensatz als den von A und C zu fassen. Im Jahre 1797 unterscheidet Fichte ein empirisches und ein philosophisches Ich; wie dieses aus dem Gegensatze des Gelehrten und des Ungelehrten von 1794 entstanden ist, ist leicht zu erkennen: der Ungelehrte ist aus e nach h zurückgegangen, von wo aus e gesetzt wird; i ist nach k zurückgegangen, von dem es gesetzt wird, und der Gegensatz von i und e ist auf den einfachen und ursprünglichen von k und h zurückgeführt, d. i. auf den von A und C. Dieser Gegensatz tritt 1797 in das philosophische Princip ein, wie er andererseits den geschichtlichen Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten beim Philosophen setzt.

4. Den philosophischen Gegensatz des empirischen und des philosophischen Ich gleicht Fichte 1800 in der Bestimmung des Menschen aus, indem er beide durch das praktische

*) a. a. O. p. 325.

Ich mit einander verbindet. Allein er meinte damals, auch den geschichtlichen Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten ausgeglichen zu haben, doch dass er sich hierin getäuscht hat, wird später erörtert werden.

Als Fichte 1798 des Atheismus angeklagt wurde, handelte er den Grundsätzen der Sittenlehre, aus welcher die Bestimmung des Gelehrten deducirt worden war, gemäss; er hoffte, dass seine Handlungsweise im deutschen Volke allgemeine Anerkennung finden würde; sah sich aber in dieser Erwartung getäuscht, und empfand seine Verlassenheit schmerzlich. — Als deutscher Mann hatte er ein Recht zu fordern, dass das deutsche Volk ihn trug und schützte, wenn er aus seiner deutschen Nationalität heraus handelte; er hätte auch sicher Halt im Volke gefunden, wenn das Volksbewusstsein durch den Inhalt seiner Handlungsweise ergriffen worden wäre; allein nur das Nationale reisst unwiderstehlich mit sich fort; die Philosophie ist aber kein nationales Gebilde der Deutschen, sondern die Reproduction eines Fremden, welches die Nationalität nicht ergreift. Daher war die Verlassenheit Fichte's in diesem Streite durch die philosophischen Motive seiner Handlungsweise bedingt. Was kümmern den Deutschen die Moraltheorien der Philosophie; er hat seine eigene nationale Sittlichkeit, und kann mit Recht fordern, dass man sich an diese wendet. Wer sich darauf stützt, — der wird vom deutschen Volke nicht verlassen; dies beweist Lutther, dies hat Fichte 1807 und 1813 selbst erfahren.

Trotz der Erfahrungen, welche Fichte im Atheismusstreite machte, meinte er dennoch, dass die Vermittelung des Gegensatzes zwischen dem empirischen und dem philosophischen Ich durch das praktische Ich auch eine Vermittelung des Gegensatzes des Gelehrten und des Ungelehrten wäre; denn aus dem Gegensatze des empirischen und des philosophischen Ich deducirte er den Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten. War nun das philosophische Princip richtig, so musste auch der darauf gegründete Schluss richtig sein. Das, was Fichte in der Bestimmung des Menschen 1800 vermittelte, waren indess nur Begriffe, und diese lassen sich durch Syllogismen vermitteln; der Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten ist aber ein

geschichtlicher. Solche Gegensätze lassen sich nicht so leicht vermitteln, wie philosophische Begriffe. Die philosophische Voraussetzung, dass das Gesetz des Syllogismus, welches philosophische Vermittelungen bewirkt, dasselbe ist, nach welchem geschichtliche Gegensätze vermittelt werden, ist eine leere Illusion. Die Geschichte schreitet nicht vor nach dem Gesetze des Syllogismus, und den padurch gesetzten philosophischen Kategorien, — ebensowenig als die Handlungsweise eines lebendigen Menschen durch Begriffe und Syllogismen absolut bestimmt wird.

Fichte hält jedoch fest an seinem philosophischen Principe und dies führt ihn zurück in die abstracten Höhen der Speculation. Er schreibt die W. L. von 1801, in welcher er dem Leben und der geschichtlichen Wirklichkeit gänzlich den Rücken kehrt, Begriffe auf Begriffe thürmt, und durch den Kitt des Syllogismus verbindet. Die Vermittelung des Gegensatzes des Gelehrten und des Ungelehrten war nicht bewirkt worden, sondern bleibt und wird in Fichte's zweiter Periode der Gegenstand seiner philosophischen Thätigkeit.

d, Historische Notiz.

1. Wir haben in dem Gegensatze des Gelehrten und des Ungelehrten eine Beziehung des philosophischen Principes zu der geschichtlichen Wirklichkeit, in welcher Fichte lebte, kennen gelernt; es scheint daher angemessen, um uns in der Geschichte zu orientiren, das Geschichtliche, welches dieser Angabe zu Grunde liegt, anzugeben, wenn auch nur als Notiz, da wir den empirischen Beweis hier nicht liefern können.

Der Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten ist bei Fichte'n aber nicht allein ein geschichtlicher, sondern auch ein aus seinem philosophischen Princip construirter. Dies Princip ist die allgemeine, gleiche, einfache Vernunft aller Menschen, und hat nach seiner Meinung eben so geschichtliche Wirklichkeit, als jener Gegensatz. Wir haben daher beide Angaben in Beziehung auf ihre geschichtliche Wirklichkeit zu prüfen.

Alle Menschen haben Vernunft, sagt der Philosoph. Fragen wir ihn, was Vernunft sei, so erfahren wir, dass es

das Princip des Satzes sei, dass es den Satz setze und ihm Gewissheit ertheile. Das Princip des ersten wahren Satzes war aber unser oben aufgestelltes Schema, folglich ist die Vernunft jenes Schema, oder der Satzfabrikant. Von diesem Schema haben wir aber oben bemerkt, dass es keinesweges das Schema des Satzes als solchen ist, denn einen Satz, der nichts als Satz ist, giebt es nicht, sondern die Ansicht eines bestimmten, geschichtlichen Volkes von den in seiner Flexionssprache ausgeprägten Sätzen. Wir haben daher anzugeben, ob wirklich alle Menschen mit einem solchen Satzfabrikanten ausgerüstet sind, ob alle Menschen eine allgemeine, gleiche, einfache Vernunft als Gattungszeichen haben?

2. Von der allgemeinen, gleichen, einfachen Vernunft der Philosophen haben die historischen Empiriker in der Geschichte auch nicht eine Spur gefunden. Das, was sie Menschengeist nennen, findet sich nur in volksthümlicher Form, und ausserdem garnicht. Was der Menschengei t als solcher ist, davon haben wir auch nicht einmal eine Ahndung, was wir von ihm kennen, ist die Summe der geistigen Gebilde, welche wir bei den geschichtlichen Völkern, Stämmen und Horden finden. Nur in volksthümlich ausgeprägter Form können wir ihn erfassen, losgelöst von aller volksthümlichen Form können wir ihn aber garnicht fassen, denn Niemand kann aus seiner Haut herausfahren; ein abstracter Menschengeist ist ein leeres Garnichts, eine philosophische Chimäre. Der Volksgeist erscheint aber bei den geschichtlichen Völkern als das Constante, welches durch das ganze geschichtliche Leben des Volkes ein und dasselbe bleibt, und all seinen geistigen Gebilden den, in keinem Begriffe erschöpften, Geisteshauch der Volksthümlichkeit aufdrückt. Das deutsche Volk, höher begabt, als alle Völker der Vorzeit, vermag es in den Formen, in welchen die geschichtlichen Völker ihren Geist ausgeprägt haben, gewisse Arten, und das Gesetz, nach welchem sie sich entwickeln, zu unterscheiden, allein ihnen geht es, wie den Naturforschern bei der Bestimmung der Art: — feste durchgreifende Kriterien der Art, vermögen sie nicht aufzustellen, nur Merkzeichen können sie geben, welche leiten, aber nicht die Art erschöpfen, das Feinste und Tiefste bleibt im Individuum dem Auge des Forschers verborgen.

Auch zur Unterscheidung der Gattung des Menschen vom Thiere lassen sich nur Merkzeichen angeben, kein durchgreifendes Kriterium. Cuvier vermag es nicht, denn das entscheidende Merkzeichen, die fruchtbare Begattung, verlegt den Unterschied in den Zeugungsprocess, dessen Wesen uns wohl ewig ein Geheimniss bleiben wird. Wer will nur an der Keimhaut eines Sperlingseies das Gattungszeichen erkennen? — Nicht anders ist es mit anderen Merkzeichen, z. B. in der Sprache. Wilhelm von Humboldt erkennt in allen Sprachen die Anlage zu höherer geistiger Entwicklung, allein er hütet sich wohl eine bestimmte sprachliche Erscheinung, in einem bestimmten Begriffe ausgedrückt, als allen Sprachen gemein zu bezeichnen, und sie zum Unterscheidungszeichen der Gattung Mensch zu machen. Die Sprache existirt aber nur in den volksthümlich unterschiedenen Sprachen, und ist die Art, welche am tiefsten in den Gang der geistigen Entwickelung der Menschheit verflochten ist, sie von Stufe zu Stufe begleitet. Daher steht es mit anderen Kriterien noch bedenklicher. In neuerer Zeit hat Feuerbach die Religion Anthropologie genannt, und die Religion zum Gattungszeichen des Menschen gemacht. Man hat sich über diese Redeweise ereifert, allein ohne Grund, denn sie wiederholt nur, was die Philosophen des 18ten Jahrhunderts tausend Mal gesagt haben, dass alle Menschen a priori Religion hätten, und zwar vermittelst ihrer Vernunft. Nur das fügt sie hinzu, dass die Religion Kriterium der Gattung Mensch sei. Die empirische Untersuchung über diese Frage würde sich mit den geschichtlichen Religionen zu beschäftigen haben, wozu hier nicht der Ort ist; allein die Frage, ob alle Menschen a priori Religion haben, lässt sich durch ein unzweideutiges Zeugniss kurz erledigen. Der Spanier Azara berichtet uns von einer Anzahl südamerikanischer Horden, unter denen er zwanzig Jahre lang (von 1781 bis 1801) gelebt hat, dass sich bei ihnen auch nicht eine Spur von Religion findet. Sein Bericht ist, sowohl aus äusseren, als auch aus inneren Gründen vollkommen glaubwürdig. Was vermögen da alle philosophischen Demonstrationen gegen das Factum? Es ist nicht wahr, dass die Religion Gattungszeichen aller Menschen ist, denn einige Menschen haben heut zu Tage noch keine Re-

ligion. Die Gattung Mensch durch begriffliche Bestimmtheiten von dem Thiere zu sondern, bleibt daher ein vergebliches Bemühen, sofern die Begriffe etwas anderes sein sollen, als Merkzeichen für den Zuhörer.

3. Eine andere Frage ist die: wann und wo ist die Illusion entstanden, dass alle Menschen mit einer allgemeinen, gleichen Vernunft begabt seien? Diese Frage lässt sich geschichtlich beantworten. Die Römer und die Hellenen haben diese Illusion gehabt, nicht von Anfang ihrer Geschichte an, sondern sie ist ihnen im Laufe derselben entstanden. Die römischen Juristen der Kaiserzeit haben Jedermann mit einer Vernunft ausgestattet, welche ihnen zur Begründung des römischen Rechtssystems diente. In der Vernunft ruhte das römische Recht und sprang hervor, sobald der Jurist die Maschinerie seiner Syllogismen ansetzte. Spuren jenes Glaubens an eine Allerweltsvernunft lassen sich bei den Römern schwerlich über die Zeit des grossen Scipio hinaus verfolgen. Der letzte Römer dagegen, bei dem das römische Recht von einer national-sittlichen Gesinnung getragen wurde, scheint Papinian gewesen zu sein; nach ihm scheint der Glaube an eine allgemeine Vernunft, als Behälter der römischen Rechtskategorien, allgemein zu sein.

Bei den Hellenen herrscht der Glaube an eine allgemeine, gleiche Vernunft in der Zeit des Hellenismus, und ist das Princip der Philosopheme hellenischer Philosophen. Diese Vernunft unterscheidet sich dadurch von der römischen Vernunft, dass die philosophischen Begriffe von der sittlichen Gesinnung der Individuen niemals rein abgelöst werden, dahingegen das römische Recht zu Justinians Zeit ein reines Begriffssystem ist, zu dem sich auch für Geld Rechtsbegriffe hinzumachen lassen, das mit der Gesinnung der Individuen in gar keiner Beziehung mehr steht. — Der Glaube an eine allgemeine, gleiche Vernunft aller Menschen beginnt bei den Hellenen mit dem Peloponnesischen Kriege, wo sie anfingen, nach allen vier Winden aus einander zu laufen, und sich mit den barbarischen Völkern zu vermischen. Die Grundlage zu diesem Glauben giebt wohl der *νοῦς* des Anaxagoras, allein der Name für das Princip, aus welchem die verschiedenen Phi-

losophen ihre Philosophien hervorspringen lassen, wechselt. Das Wort λόγος bezeichnet oft diese Allerweltsvernunft, allein verfolgt man die Bedeutung dieses Wortes von den Eleaten bis auf Aristoteles, und von diesem bis auf Philo, so zeigt sich ein merkwürdiger Wechsel der Bedeutung. Ueber die Eleaten hinaus zeigt sich aber keine Spur der Vernunft mehr, denn da redeten die Hellenen keinen λόγος, sondern einen μῦϑος.

Wie wir Germanen zu der Annahme einer allgemeinen, gleichen Vernunft aller Menschen gekommen sind, ist leicht zu erklären: Wir haben es von unseren Lehrmeistern, den Römern und Hellenen so gelernt.

4. Wir gehen zu der zweiten geschichtlichen Angabe über, zu dem Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten. Ehe wir sagen können, wie er in Fichte's Zeit geworden ist, müssen wir angeben, wie und wo er in der Geschichte überhaupt geworden ist, denn die Germanen haben ihn erst von ihren Lehrmeistern erhalten. — Indem wir zur Beantwortung dieser Frage übergehen, lassen wir uns nicht auf philosophische Quängeleien ein, welche uns bemerklich machen möchten, dass jeder Vater in Beziehung auf seinen Sohn ein Gelehrter sei, insofern er mehr wisse, als der Sohn, dass mithin der Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten so alt sei, als die Menschen: sondern wir werden angeben, wann und wo dieser Gegensatz herrschend geworden ist, d. h. Träger des Princips des geschichtlichen Fortschrittes?

Gehen wir in die Geschichte der Völker zurück, welche auf die Entwickelung der Germanen den grössten Einfluss gehabt haben, auf die Römer und Hellenen, so finden wir, dass bei beiden ein solcher Gegensatz entsteht, allein die geistige Differenz der Völker an sich trägt.

5. Bei den Römern tritt etwa in der Zeit des grossen Scipio der Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten hervor und macht sich als mächtiges Moment geltend. In der Zeit der grossen Juristen, von Augustus bis Alexander Severus, erringt er die Herrschaft und wird Lebensbedingung des römischen Lebens.

Vergleicht man aber die litterarische Thätigkeit der Römer mit der der Hellenen, so zeigt sie sich als eine untergeordnete. In der republikanischen Zeit erscheint sie als müssiges Spiel, als eine besondere Art von Amüsement, als Luxusartikel. In der Zeit der grossen Juristen wird sie Lebensbedingung für die Römer, allein sie erwächst nicht als organisches Gebilde aus dem Volksleben, sondern wird den Römern durch die Noth der Zeit aufgedrungen. Die römischen Juristen sind Syllogistiker, d. h. Gelehrte, welche aus gewissen, als wahr vorausgesetzten Sätzen mittelst Syllogismen andere wahre Sätze ableiten; das Wesen ihrer Gelehrsamkeit besteht daher im Syllogismus. Das Syllogismenbauen ist den Römern aber keinesweges natürlich; jene Freude an den sprachlichen Gebilden, welche den Hellenen auszeichnet, und ihn zur Entdeckung des Gesetzes des Syllogismus geführt hat, ist dem Römer fremd. Erst durch Erziehung wird der Römer auf den Syllogismus dressirt. Mit der griechischen Amme beginnt diese Erziehung, durch griechische und römische Rhetoren kommt er endlich dahin, einen Syllogismus zu bauen, und hat nun die Bedingung eines römischen Juristen sich erworben. Da alle Kraft hier im Syllogismus liegt, dieselben wahren Grundsätze von allen Juristen vorausgesetzt werden, so werden die geistigen Gebilde der römischen Juristen durchaus gleichartig, es entsteht ein römisches Recht, nicht eine Vielheit von Rechtssystemen, wie es eine Vielheit von Philosophien giebt.

Die Arbeiten der Einzelnen sammeln sich zu einem römischen Rechte an, denn das Syllogismenbauen wird dem Römer sauer, das, was er zu Stande gebracht hat, ist ihm theuer, er conservirt es sorgfältig. Jene geistige Elasticität des Hellenen, welche geistige Gebilde schafft, um dem Drange des productiven Geistes zu genügen, unbekümmert, was aus ihnen wird, ist dem Römer fremd; ihm hat das, was er zu Stande gebracht hat, viele Mühe gekostet. Dazu kommt die ursprüngliche Pietät des Römers gegen die Phrase; davon dass bestimmte Worte in bestimmter Reihenfolge hergesagt werden, hängt die Wirksamkeit des Gebetes, des Opfers ab, dadurch ist der Eid bindend, das heilige und profane Recht wahr. — Die juristische Gelehrsamkeit des Römers erhält ferner durch seinen prakti-

schen Volkscharakter ihr eigenthümliches Gepräge. Der Römer baut Syllogismen nicht aus Lust am Sprachgebilde, sondern er will praktische Folgen seiner Syllogismen sehen, und daraus entsteht die enge Verbindung der römisch-juristischen Weisheit mit der Staatsgewalt. Die grossen Juristen und die Kaiser von Augustus bis Alexander Severus arbeiten einander in die Hand, beide Theile sind beschäftigt die überlieferte Rechtssubstanz zu interpretiren und zu commentiren, beide bedurften einander. Die Juristen bedurften der bewaffneten Gewalt, um ihren Rechtsdeductionen praktische Folgen zu geben; die Kaiser der Juristen, um den aus dem Bewusstsein der Volksgenossen entschwindenden Volksgeist in einem Systeme von Kategorien zu conserviren, und dadurch der kaiserlichen Gewalt einen Halt zu geben. Dies Verhältniss gab aber der römisch-juristischen Weisheit ihren eigenthümlichen Charakter: der römische Jurist wurde Denunciant an die Staatsgewalt, seine Weisheit eine privilegirte. Der römische Jurist baut ausdrücklich in der Absicht Syllogismen, damit sie praktische Folgen haben; die Handlung eines Individuums wird in eine Reihe von Sätzen verwandelt, diese werden durch Syllogismen auf einen Rechtsgrundsatz zurückgeführt, und daraus gefolgert, dass dem Individuum etwas angethan werden müsse. Dies Individuum denuncirt der römische Jurist der bewaffneten Macht, damit sie dreinschlage.

6. Dass die römische Rechtsweisheit eine privilegirte Weisheit war, ist im Citirgesetze ausgesprochen, denn durch dasselbe werden gewisse Rechtsdeductionen unter den Schutz der bewaffneten Gewalt gestellt, nur diese haben praktische Folgen, andere nicht. Dass es für die Römer eine Nothwendigkeit war, gewisse Syllogismen zu privilegiren, haben diese nie begreifen können; sie haben der factischen Nöthigung nachgegeben, ohne den Grund derselben zu entdecken. Dieser Grund liegt aber in dem Wesen der römischen Rechtsweisheit, und zeigt uns die geheimsten Falten derselben, wie des römischen Volksgeistes. Der römische Jurist ist Syllogistiker, d. h. er baut Syllogismen auf vorausgesetzten wahren Grundsätzen auf. Diese Grundsätze sind ihm wahr, weil seine *majores* sie recipirt haben; er misst sie nicht an seiner

individuellen Ueberzeugung, an seiner nationalen Gesinnung, ehe er sie als wahr anerkennt, sondern sie sind ihm als Sätze wahr. Das, wovon er ausgeht, ist daher ein fester, fertiger Begriff, und an diesen hängt er seine Syllogismen. Nun aber haben sich die Lebensverhältnisse des römischen Volkes von der Zeit der XII Tafeln an mannigfach geändert; die Grundsätze sind geblieben, und haben bei den Juristen jedes Mal die Bedeutung gehabt, welche zu den jedesmaligen Lebensverhältnissen passte, da den Römern die Sorgfalt der historischen Empirie unbekannt war. Daher standen ihre Rechts-Grundsätze in einer verschiedenen Beziehung zu ihren Lebensverhältnissen in den verschiedenen Zeiten ihrer Geschichte; die Auffassung derselben durch die Juristen verschiedener Zeiten wurde eine verschiedene, und ebenso die darauf gebauten Syllogismen. So entstand im Laufe der römischen Geschichte auf Einem und demselben Satze ein System von Begriffen, welche nicht streng syllogistisch mit einander verbunden waren, sondern viele Ausnahmen enthielten, welche durch plausible Gründe verbunden wurden. Es kam daher nur darauf an, einen plausiblen Grund, d. h. einen solchen zu finden, der von einer Seite wahr ist, und dessen partielle Wahrheit weiter ausgedehnt wird, als sie reicht, — um einen Begriff in das römische Rechtssystem einzufügen. Die Kunst, Sätze, welche in Einer Beziehung wahr sind, so zu gebrauchen, dass man ihnen unvermerkt eine andere Wahrheit unterschiebt, als in der sie als wahr gesetzt waren, und daraus Folgerungen herzuleiten, heisst im Privatleben Rabulistik, und ist bedingt durch die Schwachköpfigkeit des Hörers, welcher die Veränderung nicht merkt. Die Rabulistik ist aber auch Charakter des römischen Rechts, sie besteht in der Kenntniss von allerlei Kniffen und Pfiffen, durch halbwahre Gründe Begriffe ins Rechtssystem hineinzubringen, Folgerungen daraus herzuleiten, welche nach der Strenge des Syllogismus im Grundsatze nicht liegen, wohl aber bei der geistigen Schwerfälligkeit und Unbeholfenheit der Römer, im Vergleich zu den Hellenen, unvermerkt eingeführt werden konnten.

7. Die Rabulistik des römischen Rechts ist begründet, theils durch die Natur des Syllogismus, theils

durch den römischen Volkscharakter. Der Syllogismus beruht auf der Natur des Satzes der Flexionssprachen. Der Satz aber enthält den Gegensatz von Subject und Prädicat, man kann daher aus jedem Satze das Entgegengesetzte durch Syllogismen herleiten, je nachdem man den Syllogismus an das Subject, oder an das Prädicat hängt. Die Kunst solcher Deductionen nennt man Dialektik, welche im Wesen der Flexionssprachen begründet ist. Damit die Dialektik aber bei einem Volke eintrete, ist erstens nothwendig, dass es die Wahrheit jedes Satzes an seiner Individualität misst, also seine Nationalität nicht in gewissen von den Vätern recipirten Sätzen krystallisirt glaubt, sondern sie in die lebendige Beziehung des Individuums zu seinen Volksgenossen setzt, was bei den Hellenen der Fall gewesen ist. Der Volksgeist muss also als ein Lebendiges im Individuum wirken, zu seiner Rede hinzutreten und entscheiden, welcher Theil des Satzes, ob Subject oder Prädicat, die nationale Wahrheit aussagen soll. — Es ist ferner nothwendig, dass der Volksgeist nicht mehr nothwendig zu einem Theile des Satzes, zum Subject oder zum Prädicat hinzutritt, sondern sich von dem Satze zurückziehen kann. Dann bleibt nur der begriffliche Inhalt übrig, also der Gegensatz von Subject und Prädicat, und es kann sich die Dialektik entwickeln. Aus diesen Bedingungen, — dass der Volksgeist noch als ein Lebendiges im Individuum wirken muss, dass aber auch die Möglichkeit gegeben sein muss, ihn von einem Satze zurückzuhalten, — erhellt, dass die Dialektik in dem Momente eines Volkslebens entstanden ist, wo der Volksgeist abzusterben begann, wo die nothwendige Beziehung zwischen dem Individuum und seiner Sprache aufhörte. Dieser Moment tritt bei den Hellenen im Peloponnesischen Kriege ein, und in diesem Momente wird die Dialektik erzeugt. Unsere Philosophen sind gewohnt, die Sophisten als Menschen zu schildern, welche aus reiner Niederträchtigkeit ihre Widersprüche deducirt hätten, beweisen durch diese Vorwürfe aber nur, dass sie die ungeschicktesten Menschen sind, Geschichte zu verstehen. Die Sophisten waren eben so überrascht, als die Hellenen, über die dialektische Natur ihrer Sprache. Was die Sophisten entdeckt haben, hat Hegel reproducirt; der Unterschied ist nur der,

dass die Hellenen die Dialektik mit Leichtsinn übten, Hegel deutschen Ernst hinzubrachte, und eine Begriffspyramide dialektisch aufbaute.

8. Auf dieser Dialektik der Flexionssprachen beruht einerseits die Rabulistik des römischen Rechts; andererseits beruht sie auf dem römischen Volkscharakter. In der Zeit, in welcher sich das römische Recht entwickelte, haben die Römer niemals bei einem Rechtsgrundsatze gezweifelt, ob in ihm das Subject oder das Prädicat die wesentliche Bestimmung enthielte. In dem Augenblicke, wo ein Individuum einen Satz ausspricht, verbindet es damit Einen Sinn, es legt die Wahrheit entweder in das Subject, oder in das Prädicat. Jeder Grundsatz des römischen Rechtes hatte daher für den Gesetzgeber nur Einen Sinn, und diesen Einen Sinn gab ihm jeder gleichzeitige Römer vermöge des gleichen Volksgeistes. Dieser vom Volksgeiste ihm ertheilte Eine Sinn krystallisirte mit dem Gesetze, und daher hat sich bei den Römern niemals eine Dialektik entwickeln können. Ja die Römer waren ausser Stande, die Natur der Dialektik zu verstehen, mussten sie daher als schlechte Künste von der Hand weisen, denn die Grundbedingung derselben, die Einsicht, dass jeder aus flectirten Worten aufgebaute Satz einen Widerspruch enthält, dass jeder Satz also seinem begrifflichen Inhalte nach einen doppelten Sinn haben kann, war ihnen unmöglich.

Allein dennoch musste sich bei den Römern theilweise die dialektische Natur ihrer Sprache geltend machen, und das Volk zur Rabulistik führen. Die Römer conservirten sorgfältig die von den Vätern ererbten Rechtsgrundsätze, sie verbanden mit jedem Rechtsgrundsatze zu jeder Zeit nur Einen bestimmten Sinn; allein dass der Sinn derselben Worte im Bewusstsein der Volksgenossen sich im Laufe ihrer Geschichte änderte, weil die Lebensverhältnisse sich änderten, daran hat kein Römer gedacht. Kein römischer Jurist hat die Geschichte seines Volkes empirisch durchforscht, sich eine lebendige Anschauung der Vorzeit erworben, und die Gesetze in ihrem organischen Zusammenhange mit dem Volksleben studirt. Keiner ist im Stande gewesen, das schaffende Princip seines Volkes in sich lebendig zu reproduciren, und aus diesem Principe heraus seine Zeit

aufzufassen, und sie in Formen zu giessen, welche dem veränderten Volksleben gemäss gewesen wären, unbekümmert, ob die von den Vorfahren ererbten Worte und Formen erhalten blieben. Denn dies war nicht die Mission des römischen Volkes. Jeder römische Jurist verband mit den Worten eines ererbten Rechtsgrundsatzes den Sinn, welchen er den Lebensformen und dem Sprachgebrauche seiner Zeit gegenüber hatte, in der Meinung, dass er den Einen gleichen Sinn erfasst hätte. Er bildete sich also ein, dass die Geschichte still stehe, und dass der Sinn der Worte seiner Sprache zu allen Zeiten derselbe bleibe. — Da dies factisch nicht der Fall ist, da das Leben eines Volkes, wie seine Sprache, Process ist, und sich ändert, so erhellt, wie die Juristen der verschiedenen Zeiten einander nothwendig widersprechen mussten, denn wenngleich Jeder mit jedem Rechtsgrundsatz nur Einen Sinn verband, so waren die Prämissen der Juristen verschiedener Zeiten doch verschieden, mithin auch ihre Consequenzen. Es war daher das Citirgesetz für die Römer eben so nothwendig, als ihre Rabulistik.

9. Rabulistik ist der Grundcharakter des römischen Rechts, und am schärfsten ausgeprägt in dem römischen Erbrechte. Das römische Erbrecht musste vorzugsweise dazu führen, da an der Spitze desselben ein Grundsatz steht, von dem man eher glauben sollte, er stamme aus einem Tollhause, als aus dem Geiste eines staatsmännischen Volkes. Jeder römische Familienvater kann über sein Vermögen mit unbeschränkter Freiheit testamentarisch verfügen. Ihm dies Recht ertheilen, heisst den Staat auflösen, das Individuum zum niedrigsten Egoismus anleiten, und es zum Rebellen gegen den Staat machen. Eigenthum giebt es nur in und mit dem Staate, Staat und Eigenthum sind so eng mit einander verbunden, dass das Individuum keinen Erdkloss sein nennen kann, ohne den Staat; jede Berührung des Eigenthums berührt auch den Staat. Trotz dieses innigen Zusammenhanges zwischen Staat und Eigenthum erlaubt das römische Gesetz dem Individuum sich so zu benehmen, als wenn der Staat gar nicht da wäre; das Individuum verfügt über Eigenthum, und damit über den Staat, ohne dass der Staat nur gefragt wird. Solchen Grundsatz als Gesetz aufzustellen, heisst den Staat und alle Volkseinheit ver-

nichten. Denn die nothwendige Folge eines so unsinnigen Gesetzes ist, dass das Individuum als solches garnichts, sondern nur als Eigenthümer gilt, dass patriotische Hingebung, aufopfernde Liebe, Fleiss und Rechtschaffenheit zur Nichtigkeit heruntergedrückt werden von dem Götzen des Privateigenthums. Der Staat wird dann der todte Hund, welcher von den egoistischen Individuen zerpflückt wird, für die Individuen nur ein Gegenstand ist, an dem sich ein Profit machen lässt. Wo sich jener Grundsatz des römischen Erbrechts geltend gemacht hat, sind folgende Erscheinungen eingetreten: Entweder hat ein kühnes Individuum sich des Staates bemächtigt, sich zum Staat gemacht, und mit eiserner Gewalt der Willkühr der Privateigenthümer Schranken gesetzt, wie in Rom seit Cäsar: oder es haben sich die kleinlichen, egoistischen Privateigenthümer, die Spiessbürger, des Staates bemächtigt, mit der ganzen Niedrigkeit und Ehrlosigkeit des Schachergeistes den Staat und die Kräfte der Arbeiter ausgebeutet, wie in Hellas, seitdem die im Peloponnesischen Kriege bedrängten Athener 411 den Spiessbürgern den Staat überantworteten, und die Spartaner ein Verschenken der Kleren gestatteten.

10. Bei einer Gesinnung, die in solchem Gesetz ihren Ausdruck findet, kann kein Staat bestehen. Dies fühlten die Römer sehr wohl, allein da sie den Grundsatz nicht anzutasten wagten, so mussten Auskunftsmittel gesucht werden. Diese führten sie aber von der logischen Consequenz ab und trieben sie in die Rabulistik hinein. Da sollte ein Testament nur gültig sein, wenn es in Gegenwart eines Libripens, eines Antestatus und fünf Zeugen aufgenommen war. Die Römer machten also folgenden Schluss: Wenn jeder Familienvater frei testiren darf: so muss ein Libripens u. s. w. dabei sein. Bei solchen Schlüssen stiess ein Römer nicht an. Allein es kommt noch besser: Zur Kaiserzeit verordnete ein Gesetz, dass der römische Bürger, wenn er Soldat war, nicht frei testiren durfte. Das römische Erbrecht lautete also: Wenn jeder *civis Romanus* frei testiren darf: so darf *civis Romanus miles* nicht frei testiren. Es fehlte natürlich nicht an guten Gründen für solche Bestimmungen. Hier lautete der Grund: weil von einem römischen Soldaten nicht anzunehmen sei, dass er wisse, was *heres*

bedeute. Es ist wahr, dass in der römischen Kaiserzeit viele Germanen im römischen Heere gedient haben, von denen mancher vielleicht nicht gewusst hat, was das Wort ***heres*** bedeutet; allein was macht der römische Jurist aus diesem richtigen Factum? Er macht daraus einen nothwendigen Causalnexus zwischen dem Stande eines römischen Bürgers als Soldat und dem Nichtwissen, was das Wort ***heres*** bedeutet. Wer bei solchen Gründen nicht anstösst, dem kann man alles beweisen, auf seine Beschränktheit lässt sich bauen, und eine Rabulistik entwickeln, welche aus Allem Alles macht. Die Rabulistik des römischen Erbrechts ist aber eine viel schlimmere, als die eines einzelnen Advocaten, denn in ihm ist das römische Volk der Rabulist. Seine Prätoren, Volkstribunen und Juristen haben freilich die Rabulistenkniffe ersonnen, allein das römische Volk hat sie sanctionirt, und sich gefallen lassen. Das römische Volk, welches dieses rabulistische Erbrecht gemacht hat, ist aber auch der Verfasser des gesammten römischen Rechts, sein rabulistischer Volkscharakter ist das Princip desselben, und daher ist das ganze römische Recht Rabulistik, wenngleich diese in keiner anderen Rechtsmaterie so augenfällig ist, als im Erbrechte.

Vermessenes Vertrauen zum Syllogismus und der Kraft der Redensart, so wie die Unmöglichkeit in der Praxis consequent zu sein, führten die Römer auf die Bahn der Rabulistik. Das Erbrecht wurde vorzüglich der Tummelplatz derselben, weil es auf einem vollkommen unsinnigen Grundsatze beruhte, d. h. auf einem solchen, welcher einen Widerspruch in sich enthält, und sich selbst aufhebt.

11. Wären die Römer eben so scharfe Logiker gewesen, als sie tüchtige Praktiker waren, so hätten sie den Grundsatz des Erbrechts herauswerfen müssen; allein dies konnten sie nicht, denn durch eine geschichtliche Nothwendigkeit steht er an der Spitze ihres Erbrechts. Als in den XII Tafeln dem Familienvater die unbeschränkte Freiheit gegeben wurde über sein Vermögen zu testiren, war der Satz keinesweges ein unsinniger, denn er ertheilte innerhalb der Formen des Geschlechterstaates dem Individuum eine wohlverdiente Freiheit, welche die Staatseinheit nicht negirte; er hatte sich geschicht-

lich entwickelt, und machte den Mammon nicht zum Abgott. Zu jenem souveränen Unsinn wurde der Satz erst, als er nach der *lex Canulega*, welche den Geschlechterstaat zerstörte, als Gesetz stehen blieb. Denn nun waren die Schranken des Geschlechterstaates niedergerissen, aber keine anderen Formen an seine Stelle gesetzt worden. Allein auch dies erfolgte mit Nothwendigkeit. Denn kein Römer ahnte es damals, als zwischen Patriciern und Plebejern Connubium eingeführt wurde, dass man eine alte Lebensform zerstörte, und ausser Stande war, eine neue zu schaffen. Ja die Frage, auf deren Lösung es ankam, war geschichtlich noch gar nicht herausgearbeitet, und ist von Römern auch niemals in ihrer vollen Schärfe gefasst worden. Es war daher den Römern damals unmöglich, neue Lebensformen zu schaffen, und dem Erbrecht eine andere Grundlage zu geben.

Die Frage, auf welche es ankommt, tritt nur da in voller Schärfe hervor, wo der Staat in die Hände der Spiessbürger geräth, diesen gesinnungslosen Privateigenthümern, welche mit Rücksichtslosigkeit ihr Privatinteresse geltend machen. In der Zeit der Gracchen war Rom nahe daran, ein Spiessbürgerregiment zu etabliren, allein es kam nicht dazu, und selbst von den Führern der Spiessbürger wurde die Frage damals nicht in ihrer vollen Schärfe gefasst.

12. Die Ehre, zuerst klar und bestimmt erkannt zu haben, worauf es ankommt, gebührt den Hellenen, wenngleich es ihnen nicht gegeben gewesen ist, die Frage zu lösen. Die Frage des Pauperismus, der Aufhebung des Proletariats tritt zuerst in dem hellenistischen Zeitalter hervor; in jener Zeit, wo die grossen Capitalisten, die Spiessbürger, in den Städten von Hellas sich der Staatsgewalt bemächtigt hatten, und selbst in Sparta die neuntausend Kleren in den Händen von hundert Spartiaten waren. Damals seufzete neben den wenigen Reichen eine grosse Anzahl von Proletariern im Elende. Diese waren keine faulen Tagediebe, sondern fleissige Arbeiter, welche von der Macht des Capitalfonds erdrückt wurden, weil der Staat dem Capitalfonds einen übermässigen Schutz zu Theil werden liess, dagegen die Rechte des Individuums mit Füssen trat. Damals wurde die Frage richtig gestellt, dass ein leben-

diges Volksleben in der Zukunft nur möglich sein würde, wenn die Frage des Pauperismus gelöst würde. Aber wie sollte sie gelöst werden?

Die Spartiaten Agis und Kleomenes haben wohl erkannt, worauf es ankam; allein durch welche Mittel suchten sie diese geschichtliche Frage zu lösen? Alte Namen und alte Formen sollten die Menschen umwandeln, aus ihren Mitbürgern Waffenbrüder des Leonidas machen. Dass Namen und Formen, welche einer vergangenen Zeit abgeborgt sind, in eine spätere verpflanzt nur ein kümmerliches Dasein haben, und ganz anders wirken, als sie damals wirkten, wo sie aus dem Volksleben hervorgingen, — das war ihnen ganz unbekannt. Sie waren nur kühne Reactionäre, — denn dass ist die Illusion aller Reactionäre, dass alte Formen neue Menschen machen — keine schöpferischen Staatsmänner. — Um für die Wiederherstellung des Alten Boden zu gewinnen, musste zunächst das Gegenwärtige umgestürzt werden, und das einzige Mittel, was jene Reactionäre kannten, um für ihre alten Formen Boden zu gewinnen, war die Gütervertheilung. Wir wollen nicht untersuchen, ob dies Mittel zum Ziele führt, — die Geschichte spricht dagegen; — allein wenn sie einmal an jenes Mittel glaubten, so hätten sie es mit jener rücksichtslosen Consequenz durchführen müssen, welche die alten Gesetzgeber auszeichnet, und aus der inneren Sicherheit der Ueberzeugung hervorgeht. An dieser aber fehlte es ihnen. Kleomenes führte an mehreren Orten die Gütervertheilung durch, aber in Argos unterliess er sie, beraubte sich so der Stütze der dortigen Proletarier, gerieth daher nach der ersten Niederlage durch die Macedonier in die äusserste Bedrängniss, und scheiterte mit seinem ganzen reformatorischen Unternehmen. Was von den hellenischen Spiessbürgern zu erwarten war, hätte er damals schon deutlich erkennen können, denn Aratus, der Urtypus aller hellenischen Spiessbürger, hatte schon bewiesen, dass es einem Menschen seines Gelichters nichts kostet, an seinem Vaterlande zum Verräther zu werden. Nichts desto weniger hatte Kleomenes in Argos die Herrschaft in den Händen der Spiessbürger gelassen, ein sicherer Beweis, dass es ihm an der Innigkeit der Ueberzeugung, an der religiösen Beigeiste-

rung eines Reformators fehlte. — Nach Agis und Kleomenes hat es kein Hellene wieder versucht, die Frage des Pauperismus zu lösen; und sie ist ungelöst geblieben bis auf diesen Tag.

13. Die Frage, welche hellenische Genialität nicht zu lösen vermochte, konnte noch weniger von einem Römer gelöst werden; die Gracchen haben die Frage, auf welche es ankam, nicht einmal vollständig übersehen. Wenn die Römer aber nicht im Stande waren, diese Frage zu lösen, so konnten sie auch den Grundsatz ihres Erbrechtes nicht ändern, sie mussten sich mit allerlei kleinen Auskunftsmitteln behelfen, ihr Erbrecht musste werden, was es geworden ist, ein treues Abbild des römischen Lebens, denn es wurzelte, wie ihr ganzes Recht, im Charakter des Volkes. Die Römer, welche im Namen des römischen Volkes dieses Rechtssystem gemacht haben, sind die römischen Juristen, auf welche das passt, was Fichte in den Beiträgen zur Berichtigung der Urtheile über die französische Revolution, von den gelehrten Inhabern einer exoterischen und esoterischen Weisheit sagt. Sie sind nicht Gelehrte im Gegensatze zu den Ungelehrten, sondern privilegirte Gelehrte. Der Gegensatz von Gelehrten und Ungelehrten, von welchem Fichte redet, ist daher nicht der römische, sondern die Hellenen haben ihn im Laufe ihrer Geschichte herausgebildet.

14. Als das Bewusstsein nationaler Einheit bei den Hellenen erstarb, als der Hellene ein gebildeter Mann wurde, und jeder gebildete Mann für einen Hellenen galt, als durch den Peloponnesischen Krieg der Gegensatz des Hellenen und des Barbaren aufgelöst worden war, wurde in der Zeit der Attischen Redner der Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten herrschend, und der Träger des Princips des geschichtlichen Fortschrittes. Nur unter der Herrschaft dieses Gegensatzes konnten die Hellenen ihre letzte weltgeschichtliche Mission vollbringen, die geistig erstarrten, vom Despotismus erdrückten, Völker des Orients zu neuem Leben erwecken, den Asiaten vom Dorfleben zu städtischem Leben hinüberführen, und jene Theokrasie vollziehen, in welcher das volksthümliche Gepräge der Religionen der alten Völker unterging, und dem Christenthum die Stätte bereitete. In den hellenistischen

Reichen waren die Gelehrten ein nothwendiges Moment des Staates, nur sie bewirkten eine Vermittlung zwischen der fremden, aufgepfropften Regierung und den Regierten, nur sie machten eine solche Regierung erträglich, weil sie den Ungelehrten wirklich etwas gaben, was sie geistig erfüllte und anregte.

Diese Gelehrsamkeit war aber wesentlich unterschieden von der privilegirten der römischen Juristen, denn sie beruhte auf der geistigen Ueberlegenheit der Gelehrten. Als freie Lehrer trugen sie den Völkern des Orients ihre Intelligenz an, verlangten keinen Schutz der bewaffneten Macht, ja sie hätten es nicht einmal angenommen, wenn der Staat für sie Partei genommen hätte; sie wussten allein sich Eingang bei den Ungelehrten zu verschaffen, ihre Macht ruhte in ihnen selbst, nicht in der Macht der Bajonnette. Diesen Gelehrten war die Staatsregierung die angemessenste, welche sich um das Treiben der Gelehrten gar nicht kümmerte, nur für ihre äusseren Bedürfnisse sorgte, die eigentlich gelehrte Substanz aber garnicht berührte. Denn das Wesen dieser gelehrten Substanz kannten die Gelehrten selbst am besten; sie wussten besser, als ein Staatsbeamter es ihnen hätte sagen können, wie dieselbe behandelt und mitgetheilt werden müsste. Von diesen Gelehrten konnten die Staatsbeamten wohl lernen, aber ihnen nichts lehren. Eine solche Stellung nehmen die hellenistischen Regierungen überall diesen Gelehrten gegenüber ein. Geführt von ihren Gelehrten haben die Hellenen der hellenistischen Zeit ihre weltgeschichtliche Mission erfüllt; sie haben im Orient ein neues Leben entzündet, dem Christenthum den Boden geebnet, dem endlich die römische Gewaltherrschaft mit ihren pfiffigen Syllogistikern erlag.

15. Wie der Gegensatz von Gelehrten und Ungelehrten, von Privilegirten und Knechten, nebst einer privilegirten Gelehrsamkeit in die Zeit Fichte's hinabgeschwommen ist, lässt sich im Allgemeinen leicht angeben, der specielle Nachweis ist jedoch sehr schwierig. Dass römische Weltanschauung schon von den Zeiten Armin's des Cheruskers an auf die geschichtliche Entwickelung der Germanen eingewirkt hat, ist erwiesen; das Eindringen einzelner römischer Institu-

tionen in das Staatsleben der Germanen können wir bis auf die Zeit Carls des Grossen ziemlich genau verfolgen; nicht minder das Eindringen römischer Rechtsbegriffe seit der Gründung der Universitäten, allein dazwischen liegt eine Periode, reich an den mannigfaltigsten Beziehungen zu römischer Weltanschauung, in der die Canäle schwieriger zu entdecken sind, weil sie tiefer in das Innere dringen. Nicht minder bekannt ist es, dass das Wesen des Wiederauflebens der Wissenschaften im 15ten Jahrhundert in einer Rückkehr zu hellenischer Weltanschauung besteht; allein hier die einzelnen vermittelnden Canäle zu entdecken, ist noch viel schwieriger. Wir müssen gestehen, dass die historische Kritik bei diesen Forschungen noch in ihren Anfängen steht.

Dass das Eindringen der Weltanschauung eines Volkes in das Leben des anderen bei ihm bestimmte Erscheinungen hervorruft, begreift sich leicht, wenn man weiss, dass die in der Literatur eines Volkes niedergelegte Weltanschauung desselben, ein treues Abbild seiner Geschichte ist, welche aus dem Einen schöpferischen Princip, aus seiner Nationalität, hervorgegangen ist. In der Literatur ist dies Princip erhalten, und erhält an der Nationalität des Individuums, welches sich in jene Literatur hineingelebt hat, einen productiven Träger, welcher es in das Leben seines Volkes einführt. Denn das Eingehen in eine fremde Weltanschauung erfüllt den ganzen Menschen, so lange er darauf eingeht, und wirkt auf sein Handeln bestimmend, muss daher analoge Erscheinungen hervorbringen, — analog denjenigen, welche das Princip der fremden Weltanschauung in dem Leben des eigenen Volkes erzeugt hat. Das geschichtliche Dasein des Gegensatzes von Gelehrten und Ungelehrten zu Fichte's Zeit, ist daher keineswegs auffallend, sondern den Gesetzen der Geschichte gemäss. Wir können es ihm wohl glauben, wenn er 1793 sagt: es giebt Privilegirte und Knechte, nebst einer privilegirten Gelehrsamkeit; und 1797: es giebt Gelehrte und Ungelehrte; Ein Princip hat inzwischen das Andere verdrängt, und ist statt jenes das herrschende geworden.

II. Die philosophischen Wissenschaften.

1. Wir haben oben gesehen, dass Fichte aus dem Dasein systematisch geordneter Wissenschaften auf eine Wissenschaftslehre schliesst, aus dem Dasein von Grundsätzen der Wissenschaften auf einen absolut ersten Grundsatz, aus der systematischen Form der Wissenschaften, welche der besondere Inhalt der Logik ist, und im System des menschlichen Geistes begründet ist, auf den Satz: Ich bin Ich, in welchem Gehalt und Form identisch sind. Fichte setzt also philosophische Wissenschaften voraus, und gelangt durch Abstraction von ihrer Form zu seiner eigenen Philosophie. Jetzt nun haben wir nachzuweisen, dass die Form der philosophischen Wissenschaften dem Schema des Princips gemäss ist, und wenden uns daher zu dieser Untersuchung.

Als Fichte seine Philosophie schuf, ging er von den philosophischen Wissenschaften aus, nahm aus ihnen bloss das, was ihrer Form angehörte, betrachtete sie nur, insofern sie systematische Form hatten, d. h. nach ihrer logischen Seite. Allein jene philosophischen Wissenschaften haben auch einen bestimmten begrifflichen Inhalt, und auch dieser hat auf Fichte's philosophische Entwickelung und das Princip seiner Philosophie eingewirkt. Die römischen Begriffe des Rechtes z. B. der Promulgation, welche er in der Kritik aller Offenbarung behandelt, haben ihn schon bei der Entdeckung seines philosophischen Principes bestimmt. Wie hier der Inhalt der philosophischen Wissenschaften bei der Entdeckung des Principes der Fichte'schen Philosophie mitgewirkt hat, so hat der Inhalt der philosophischen Wissenschaften auch auf die Entwickelung jenes Principes eingewirkt, es mit mannigfaltigem Inhalte erfüllt, Modificationen des Principes veranlasst,

so dass jener Inhalt das Moment wird, welches Fichte's philosophische Fortentwicklung vermittelt. Fichte's Uebergang zu seiner zweiten Periode wird durch die philosophischen Wissenschaften vermittelt.

2. Die Zahl der philosophischen Wissenschaften ist keineswegs eine unbestimmte; nicht jeder beliebige Inhalt, mit einigem Räsonnement ausgestattet, wird dadurch zu einer philosophischen Wissenschaft: sondern es giebt nur zwei philosophische Wissenschaften, das Naturrecht und die Sittenlehre. Mögen die Philosophen immerhin den Inhalt dieser Wissenschaften mit anderen Namen bezeichnen, einzelne Theile von der einen oder der anderen Wissenschaft abzweigen, und unter einer besonderen Benennung behandeln: es bleibt stets der bestimmte, traditionell überlieferte Gedankeninhalt dieser philosophischen Wissenschaften, welchen die Philosophen behandeln. Nimmt man zu dem systematisch geordneten Inhalte dieser beiden Wissenschaften noch die Wissenschaft von ihrer Form, die Logik, von Fichte Wissenschaftslehre genannt, so hat man die ganze philosophische Tradition.

Den Fortschritt, welchen Fichte in der Logik bewirkt, haben wir kennen gelernt. Dieser Fortschritt muss nothwendig eine Erschütterung aller Theile der philosophischen Tradition veranlassen, da all' ihr Inhalt in dieser logischen Form ist. Eine Veränderung der Logik muss daher nothwendig auch die philosophischen Wissenschaften berühren, und der dort von Fichte vermittelte Fortschritt sich auch hier äussern.

3. Der Fortschritt, welchen Fichte in den philosophischen Wissenschaften macht, besteht darin, dass „er zuerst und auf durchgreifende Weise den Begriff des Rechtes von dem der Moral abgelöst, und mit vollständiger Grenzberichtigung beider Gebiete die erstere unabhängig von allen ethischen Bestimmungen als selbständige Wissenschaft nach eigenem Principe durchgeführt hat“ *).

Die früheren Philosophen und Fichte selbst in den Beiträgen zur Berichtigung der Urtheile über die französische Revolution lassen den Rechtsbegriff aus der Moral hervorgehen.

---

*) J. H. Fichte. Vorrede zu J. G. Fichte's Werken. Th. 3. p. V.

Sie setzen im Individuum eine gerechte Gesinnung, und da das Individuum aus Vernunft und Sinnlichkeit besteht, so setzen sie „Rechte der unveräusserlichen Geistigkeit und Rechte der veräusserlichen Sinnlichkeit“. Nur die Letzteren können durch Vertrag aufgegeben werden, auf sie allein bezieht sich der Staatsvertrag; die Bedingungen des Staatsvertrages sind dann das Gebiet des Rechts, wie die gerechte Gesinnung das Gebiet der Moral bestimmt *).

Wer das Wesen des Naturrechtes und der Moral kennt, weiss, dass ihre Differenz ein Unterschied von Weltanschauungen ist; es muss ihn daher wundern, dass diese entgegengesetzten Begriffssysteme zusammengebracht worden sind, denn ursprünglich haben sie gar nichts mit einander zu schaffen. Allein geschichtlich lässt sich ihre Verbindung beobachten. Im 17ten Jahrhundert ist z. B. bei Thomas Hobbes das Naturrecht von der Moral noch streng geschieden; im 18ten Jahrhundert wird beides so vereinigt, dass das Naturrecht aus der sittlichen Gesinnung hervorgeht. Bei J. J. Rousseau lässt sich die Einschachtelung des Naturrechts in die Moral beobachten, und wird dort veranlasst durch die Individualität des Mannes wie durch seine geschichtlichen Bedingungen. Seit jener Zeit hat kein Philosoph verfehlt, das Naturrecht aus Moralbegriffen zu deduciren. — Dieser Vermengung differenter Principe macht nun Fichte wieder ein Ende. Er sagt: „Der Rechtsbegriff hat mit dem Sittengesetze nichts zu thun, wird ohne dasselbe deducirt, und schon darin liegt, da nicht mehr als Eine Deduction desselben Begriffes möglich ist, der factische Beweis, dass er nicht aus dem Sittengesetze zu deduciren sei“ **). Der Unterschied ist nach dem Schema leicht zu begreifen: Das Naturrecht wird aus A, die Sittenlehre aus B deducirt.

A. Das Naturrecht.

1. „Was für ein vernünftiges Wesen da ist, ist in ihm da; aber es ist nichts in ihm, ausser zufolge eines Handelns

*) Vgl. Werke. Th. 6. p. 171. 170. 173. 265.

**) Grundlage des Naturrechts. 1795. Werke. Th. 3. p. 54.

auf sich selbst: was es anschaut, schaut es in sich selbst an; aber es ist in ihm nichts anzuschauen, als sein Handeln: und das Ich selbst ist nichts anderes, als ein Handeln auf sich selbst. Diese Einsicht ist ausschliessende Bedingung alles Philosophirens“ *). Es ist gesetzt C als Anschauung, d. h. der Gegensatz von g und f, und dieser ist durch ig gesetzt.

„Jenes innere Handeln des vernünftigen Wesens geschieht entweder mit Nothwendigkeit, oder mit Freiheit“, liegt entweder in fe, oder in ig. „Das vernünftige Wesen ist lediglich inwiefern es sich als seiend setzt, d. h. inwiefern es sich seiner selbst bewusst ist“, B + C ist, inwiefern es e setzt, und auf e in f reflectirt. „Alles Sein ist eine bestimmte Modification des Bewusstseins“, e ist durch C gesetzt. „Das vernünftige Wesen setzt nothwendig sich selbst; es thut sonach nothwendig alles dasjenige, was zu seinem Setzen durch sich selbst gehört, und in dem Umfange der durch dieses Setzen ausgedrückten Handlung liegt **); sowohl h, als e und f, ist durch ig gesetzt.

2. „Indem das vernünftige Wesen handelt, wird es seiseines Handelns sich nicht bewusst, denn es selbst ist ja sein Handeln, und nichts anderes: das aber, dessen es sich bewusst wird, soll ausserhalb dessen liegen, das sich bewusst wird, also ausserhalb des Handelns; es soll Object, d. i. Gegentheil des Handelns sein. Das Ich wird nur desjenigen sich bewusst, was ihm in diesem Handeln und durch dieses Handeln entsteht; und dieses ist das Object des Bewusstseins, oder das Ding“; i geht nothwendig nach C und setzt durch h das e; dadurch ist der Gegensatz von i und e. — „Dieses in einem nothwendigen Handeln Entstehende, wobei aber das Ich seines Handelns sich aus dem angezeigten Grunde nicht bewusst wird, erscheint selbst als nothwendig, d. h. das Ich fühlt in der Darstellung desselben sich gezwungen. Dann sagt man das Object habe Realität. Das Kriterium aller Realität ist das Gefühl, etwas so darstellen zu müssen, wie es dargestellt wird“ ***); i setzt nothwendig durch h das e, daher hat e Realität, und i + e ist Gefühl.

---

*) a. a. O. p. 1.

**) a. a. O. p. 2.

***) a. a. O. p. 3.

Es ist also gesetzt B + C, d. i. ein freies Vernunftwesen. B + C ist aber zunächst gesetzt durch i, folglich „ist die freie Thätigkeit desselben“, und „die Wirksamkeit derselben auf die Objecte“, „die Welt gesetzt“ *), d. h. i bestimmt e. Aber i geht nothwendig nach C und setzt durch h das e; daher wäre B „das praktische Ich das Ich für die Reflexion, das durch sich selbst gesetzte und in der Reflexion durch sich zu setzende Ich“ *). Da nun Bewusstsein erst in C eintritt, so „wird behauptet, dass das praktische Ich, das Ich des ursprünglichen Selbstbewusstseins ist; dass ein vernünftiges Wesen nur im Wollen unmittelbar sich wahrnimmt, und sich nicht, und dem zufolge auch die Welt nicht wahrnehmen würde, mithin auch nicht einmal Intelligenz sein würde, wenn es nicht ein praktisches Wesen wäre“; C ist nur durch B, da C durch ig gesetzt wird. „Das Wollen ist der eigentlich wesentliche Charakter der Vernunft; das Vorstellen steht mit demselben der Einsicht des Philosophen nach, freilich in Wechselwirkung, aber dennoch wird es gesetzt als das Zufällige“; das Wollen steht in i, das Vorstellen aber in f, jenseit des Anstosses; C wird also durch B bedingt wegen ig. „Das Ich welches reflectiren soll“, d. i. k in A, denn C reflectirt, „so wie dasjenige, welches sich zum Wirken bestimmen“, i in B, „welches die Welt anschauen soll“ f in C „geht — es versteht sich für das im Philosophiren reflectirende Ich, welches doch wohl auch Ich ist, und gebunden an die Gesetze seines Wesens, — zufolge dieser Gesetze allein voraus“, d. i. A.

„Für dieses reflectirende Ich nun soll ein anderes Ich, d. h. dieses Ich soll für sich selbst Object sein. Wie ist dies möglich?“ A soll gesetzt werden nicht allein als k, sondern auch als d; A ist aber durch das reflectirende Ich C gesetzt, folglich hat es C in sich.

„Wollen und Vorstellen stehen in steter nothwendiger Wechselwirkung, und keines von beiden ist möglich, ohne dass das zweite zugleich sei“; i setzt nothwendig durch h das e: und dadurch ist das Streben ig und das Gegenstreben fe, es ist f nur, wenn i ist, und umgekehrt. „Durch diese Wech-

*) a. a. O. p. 19. **) a. a. O. p. 20.

selwirkung zwischen dem Anschauen und Wollen des Ich wird erst das Ich selbst, und alles, was für das Ich (für die Vernunft) ist, d. h. alles, was überhaupt ist, möglich", es wird erst A als k + d. „Das Anschauen und Wollen geht aber dem Ich weder vorher noch nachher, sondern es ist selbst das Ich; es geschieht beides nur, inwiefern das Ich sich selbst setzt, es geschieht nur in diesem Setzen und durch dieses Setzen, dass es geschehe". B + C ist nur durch A, sofern es ki u. s. w. setzt. „Das Object, welches die Vorstellung ausser sich setzt, — macht das Ich durch sein Handeln", e ist durch kigh; „die Form seines Handelns ist selbst das Object, und es ist kein anderes Object zu denken"; e ist nur, was kigh setzt. — „Sich selbst in dieser Identität des Handelns und Behandeltwerdens, nicht im Handeln und Behandeltwerden, sondern in der Identität beider ergreifen, und gleichsam auf der That überraschen, heisst das reine Ich begreifen, und sich des Gesichtspunctes aller transcendentalen Philosophie bemächtigen" *). Somit ist A gesetzt als k + d; es enthält in sich B + C, denn kigh ist identisch mit hfed. „Der transcendentale Idealist umfasst die praktische und die theoretische Thätigkeit zugleich, als Thätigkeit überhaupt" **); A ist also im Philosophen.

3. Es ist A gesetzt als Einheit von B + C, und zwar als Inhalt des philosophischen Bewusstseins; daher können weitere Bestimmungen in A, B, C gesetzt werden. Zunächst wird A als das Gesetz des Syllogismus bestimmt.

„Das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben, ohne sie auch anderen endlichen Vernunftwesen zuzuschreiben" ***). A war bestimmt als k + d; A ist aber nur k + d, sofern es kighfed setzt, folglich ist damit B und C gesetzt. A war ferner bestimmt als Vernunftwesen; sofern es durch ki setzt, setzt es Vernunftwesen; i wird aber durch die Mannigfaltigkeit des e zertheilt in eine Vielheit endlicher Vernunftwesen; somit ist gesetzt eine Vielheit von endlichen Vernunftwesen (B + C), von

*) a. a. O. p. 21—23.
**) a. a. O. p. 27.
***) a. a. O. p. 30.

denen jedes endliche Vernunftwesen B ist, d. h. wirkend in einer Sinnenwelt, und C, d. h. erkennend.

„Das Subject muss sich von dem Vernunftwesen, welches es ausser sich angenommen hat, durch Gegensatz unterscheiden. Das Subject hat sich gesetzt als ein solches, das den letzten Grund von etwas, das in ihm ist, in sich selbst enthalte (dies war die Bedingung der Ichheit, der Vernünftigkeit überhaupt); aber es hat ein Wesen ausser sich gleichfalls gesetzt, als den letzten Grund dieses in ihm Vorkommenden". „Der Grund der Wirksamkeit des Subjects liegt zugleich in dem Wesen ausser ihm und in ihm selbst, der Form nach, oder darin, dass überhaupt gehandelt werde" **). Das Subject A setzt durch kighfed B und C; A ist aber von B + C unterschieden, denn in B + C liegt der Gegensatz von ig gegen fe. „In dieser Unterscheidung durch Gegensatz wird durch das Subject der Begriff seiner selbst, als eines freien Wesens, und der des Vernunftwesens ausser ihm, als ebenfalls eines freien Wesens gegenseitig bestimmt und bedingt". A wird k + d dadurch, dass es kighfed setzt, und zugleich wird dadurch B + C. — „Es kann nicht entgegengesetzt werden, wenn nicht in demselben ungetheilten Momente der Reflexion die Entgegengesetzten auch gleichgesetzt, auf einander bezogen, mit einander verglichen werden"; es lässt sich der Gegensatz von ig und fe nicht setzen, ohne ig und fe auch gleichzusetzen, d. h. ohne k = d oder A zu setzen. Der Beweis ist: „Ich kann einem bestimmten Vernunftwesen nur insofern anmuthen, mich für ein vernünftiges Vernunftwesen anzuerkennen, als ich es selbst als solches behandele" ***).

1, „Das Bedingte in dem aufgestellten Satze ist:

a) dass es mich nach meinem und seinem Bewusstsein synthetisch in Eins vereinigt (nach einem uns gemeinschaftlichen Bewusstsein) dafür anerkenne"; (die als B + C gesetzten Iche sind synthetisch vereinigt durch C, da h, sowohl ig, als auch ef in sich vereinigt), „so dass ich ihn, so gewiss er für ein vernünftiges Wesen gelten will, nöthigen könne zuzugeste-

*) a. a. O. p. 41.

**) a. a. O. p. 41.

***) a. a. O. p. 42. 44.

hen, er habe gewusst, dass ich selbst auch eines bin": (das durch h vereinigte ig und ef ist die in A gesetzte Einheit von k und d.

b) „dass ich nachweisen könne, dass dieses bestimmte Individuum, z. B. C, mich dafür anerkannt habe" (dass ich von jedem Individuum B + C nachweise, dass es in h ig und ef vereinige).

2, Die Bedingung ist: dass ich wirklich in der Sinnenwelt handle" (dass B + C durch i das e bestimme). Denn a) „der Begriff bleibt im Innersten meines Bewusstseins nur mir, nicht dem ausser mir, zugänglich. Nur Erfahrung giebt dem Individuum C etwas, und diese errege ich lediglich durch Handeln. Was ich denke, kann der andere nicht wissen" (der Begriff ist g, und dieser bleibt, da er diesseit h liegt, im Ich; nur was über h hinausgeht, nach e, ist einem anderen Individuum zugänglich; daher liegt die äussere Beziehung der Iche in der Bestimmung des e durch i, im Handeln). — b) „Dass ich dem gefassten Begriffe gemäss handle, mich wirklich auf eine Wechselwirkung mit dem Individuum C einlasse. Ausserdem sind wir geschieden, und sind gar nichts für einander" (dass i auf e so wirke, wie es in g, nicht wie es in f gedacht wird).

3, „Grund des Zusammenhanges: a) Ohne Einwirkung auf ihn kann ich nicht wissen, oder ihm nachweisen, dass es nur überhaupt eine Vorstellung von mir, von meiner blossen Existenz habe", dass „er auf mich reflectirt habe"; (wenn nicht i das e bestimmt durch sein Vorgehen nach C, wird e nicht in C reflectirt, und in f vorgestellt). b) „Ohne Handeln auf ihn, nach dem Begriffe von ihm als vernünftigem Wesen, kann ich ihm nicht nachweisen, dass er mich nothwendig für ein vernünftiges Wesen hätte ansehen müssen, so gewiss er selbst Vernunft hat. Denn jede Aeusserung der Kraft kann von einer nach mechanischen Gesetzen wirkenden Natur-Macht herkommen; nur die Mässigung der Kraft durch Begriffe ist untrügliches und ausschliessendes Kriterium der Vernunft und der Freiheit" *). (Nur wenn i das e so bestimmt, wie i in g gedacht

*) a. a. O. p. 44. 45.

wird, ist klar, dass i nach dem von k aus gesetzten Gesetze der Vernunft und Freiheit handelt.)

„Aber ich muss alle vernünftigen Wesen ausser mir in allen möglichen Fällen anmuthen, mich für ein vernünftiges Wesen anzuerkennen". (Jedes Individuum B + C muss jedes Individuum B + C ansehen als durch ki bestimmt.) „Die Nothwendigkeit dieser allgemeinen und durchgängigen Anmuthung muss dargethan werden, als Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewusstseins. Aber es ist kein Selbstbewusstsein ohne Bewusstsein der Individualität, wie erwiesen worden. Es wäre daher nur noch nachzuweisen, dass kein Bewusstsein der Individualität möglich sei ohne jene Anmuthung" *). (Es ist nachzuweisen, dass in B + C das C nothwendiges, durch A gesetztes Moment ist).

„Ich muss den Anderen als ein vernünftiges Wesen anerkennen, d. h. als ein solches behandeln, denn nur Handeln ist einmüthiges Anerkennen, so gewiss ich mich als vernünftiges Individuum ihm entgegensetze — es versteht sich, inwiefern ich vernünftig, d. i. in meiner Erkenntniss consequent verfahre". (Jedes Individuum muss e so bestimmen, wie i in g gedacht wird, denn ig wird durch k gesetzt; es wird der Gegensatz von i und e in B + C aufgehoben, also h gesetzt.)

„Es geschieht hier eine Vereinigung Entgegengesetzter im Eins. Unter der gegenwärtigen Voraussetzung liegt der Vereinigungspunct in mir, in meinem Bewusstsein: und die Vereinigung ist bedingt dadurch, dass ich des Bewusstseins fähig bin". (Das Individuum B + C, welches ig und ef in h vereinigt, ist nur ein einzelnes Ich). „Er an seinem Theil erfüllt die Bedingung, unter der ich ihn anerkenne; und schreibt mir sie von meiner Seite vor. Ich thue von der meinigen die Bedingung hinzu — anerkenne ihn wirklich, und verbinde ihn dadurch zufolge der durch ihn selbst aufgestellten Bedingung, mich kategorisch anzuerkennen: verbinde mich, zufolge der Anerkennung seiner, ihn gleichfalls so zu behandeln". **) (Jedes Individuum B + C muss in h die Vereinigung von ig und ef setzen). „Der Begriff der Individualität ist Wechselbegriff, d. i. ein solcher, der nur in Beziehung

*) a. a. O. p. 46.

**) a. a. O. p. 47.

auf ein anderes Denken gedacht werden kann, und durch dasselbe, und zwar durch das gleiche Denken, der Form nach, bedingt ist". (Jedes Individuum ist B + C, muss als i nach C vorgehen, und durch h das e setzen; es ist eine Wechselbestimmung des i und des durch h gesetzten e). „Er ist in jedem Vernunftwesen nur insofern möglich, inwiefern er als durch ein anderes vollendet gesetzt wird. Er ist demnach nie mein, sondern mein und sein, sein und mein; ein gemeinschaftlicher Begriff, in welchem zwei Bewusstsein vereinigt werden in Eines". (Alle B + C stehen zu einander in dem Verhältnisse, wie B zu C, und diese sind vereinigt). — „Durch jeden meiner Begriffe wird der folgende in meinem Bewusstsein bestimmt. Durch den gegebenen Begriff ist eine Gemeinschaft bestimmt, und die weiteren Folgerungen hängen nicht bloss von mir ab, sondern auch von dem, der dadurch mit mir in Gemeinschaft getreten ist. Nun ist der Begriff nothwendig, und diese Nothwendigkeit nöthigt uns beide, über ihn und seine nothwendigen Folgen zu halten: wir sind beide durch unsere Existenz an einander gebunden und einander verbunden. Es muss ein uns gemeinschaftliches, und von uns gemeinschaftlich anzuerkennendes Gesetz geben, nach welchem wir gegenseitig über die Folgerungen halten; und dieses Gesetz muss in demselben Charakter liegen, nach welchem wir oben jene Gemeinschaft eingegangen: dies aber ist das Gesetz der Vernünftigkeit; und ihr Gesetz über die Folgerung heisst Einstimmigkeit mit sich selbst, oder Consequenz, und wird wissenschaftlich aufgestellt in der gemeinen Logik" *). (Alle Individuen B + C gehen von i nach C fort, und dieser Fortgang wird hier als logisches Denken gesetzt; in h wird ig und ef vereinigt; es ist also B + C zur Einheit verbunden, oder A gesetzt, und dieses A ist das Gesetz, d. h. das Gesetz des Syllogismus, oder die gemeine Logik.

4. Es ist A als Ichheit oder Vernunft bestimmt, und jetzt als gemeine Logik oder Syllogistik. Da dieses A nun B + C, d. h. Individuen setzt, so entsteht daraus ein Rechtsverhältniss.

---

*) a. a. O. p. 47. 48.

„Die ganze beschriebene Vereinigung der Begriffe war nur möglich in und durch Handlungen. Die fortgesetzte Consequenz ist es daher auch nur in Handlungen: kann gefordert werden, und wird gefordert für Handlungen. Die Handlungen gelten hier statt der Begriffe: und von Begriffen an sich, ohne Handlungen, ist nicht die Rede, weil von ihnen nicht die Rede sein kann“. (In A steht das Gesetz des Syllogismus, dies bestimmt durch ki die Individuen B + C, zunächst in B.

„Ich muss auf jene geschehene Anerkennung in jedem Verhältnisse, in das ich mit dem Individuum C komme, mich berufen“. (Jedes B + C muss von jedem B + C annehmen, dass es durch A, d. i. durch die Logik bestimmt werde; jedes B + C muss sich also als A setzen.)

„Es ist vorausgesetzt, ich komme mit ihm, einem und demselben C in mehrere Verhältnisse, Berührungspuncte, Fälle des gegenseitigen Behandelns. Ich muss daher die gegebenen Wirkungen auf ihn beziehen, an die, schon als die seinigen beurtheilten, anknüpfen können“. (Jedes Individuum B + C, welches sich als A setzt, muss von jedem B + C setzen, dass in ihm e und f wohl ist, dass es aber durch kig bestimmt wird.)

„Aber er ist, so wie er gesetzt ist, gesetzt als bestimmtes Sinnenwesen und Vernunftwesen zugleich; beide Merkmale sind in ihm synthetisch vereinigt. Das erstere zufolge der sinnlichen Prädicate seiner Einwirkung auf mich; das letztere zufolge der geschehenen Anerkennung meiner. Erst in der Vereinigung beider Prädicate ist er durch mich überhaupt gesetzt, mir erst ein Object der Erkenntniss geworden. Ich kann demnach auf ihn lediglich insofern eine Handlung beziehen, inwiefern sie theils mit den sinnlichen Prädicaten der vorhergehenden, theils mit der durch ihn geschehenen Anerkennung meiner zusammenhängt, und durch beide bestimmt ist“. (Es ist gesetzt B + C als Gegensatz von ig und ef; ig und ef werden durch h vereinigt; folglich ist B + C als A gesetzt, und B + C wird bestimmt, sofern ef in d und ig in k ist.

„Gesetzt, er handelt so, dass seine Handlung zwar durch die sinnlichen Prädicate der vorhergehenden bestimmt sei, — und das ist schon zufolge des Naturmechanismus der Natur nothwendig“, (B + C handelt durch ef bestimmt), „nicht aber

durch die geschehene Anerkennung meiner, als eines freien Wesens" (nicht durch ki bestimmt), „d. i. er raubt mir durch sein Handeln die mir zukommende Freiheit, und behandelt mich insofern als Object" (B + C durch ef bestimmt setzt A nur als d), „so bin ich genöthigt, die Handlung ihm, dem gleichen Sinnenwesen C zuzuschreiben" (dem B + C, sofern es durch ef bestimmt wird). „Nun ist der Begriff des Sinnenwesens C durch die Anerkennung, und vielleicht durch eine Folge von Handlungen, die dadurch bestimmt sind, in meinem Bewusstsein vereinigt mit dem Begriffe der Vernünftigkeit, und was ich einmal vereinigt habe, kann ich nicht trennen" (ef ist mit ig durch h vereinigt, und dadurch ist B + C als A gesetzt). „Aber jene Begriffe sind gesetzt, als nothwendig und wesentlich vereinigt: ich habe Sinnlichkeit und Vernunft in Vereinigung als das Wesen von C gesetzt" (B + C war als A gesetzt, es besteht also A als Einheit von B + C). „Jetzt in der Handlung X muss ich sie nothwendig trennen" (in der Handlung des B + C, in welcher die Bestimmung von ef ausgeht); „und kann demnach ihm die Vernünftigkeit nur als zufällig zuschreiben. Meine Behandlung seiner, als eines vernünftigen Wesens, wird nun selbst auch zufällig und bedingt, und findet nur für den Fall statt, dass er selbst mich so behandele"*). (B + C, welches von ef bestimmt wird, ist unterschieden von A, in welchem d = k ist, oder von B + C, in welchem ig und ef nur durch h vereinigt wird.

Hier macht Fichte eine Voraussetzung, welche nicht bewiesen ist. Fichte hat bewiesen, dass B + C, ig und fe in h vereinigt, also A ist; er hat bewiesen, dass in B + C ef bestimmend ist; aber dass es ein B + C geben kann, in welchem ef dauernd bestimmend ist, und ein anderes B + C, in welchem ig und ef durch h dauernd vereinigt wird, das hat er nicht bewiesen. Nach dem Schema muss jedes B + C durch ef wie durch ig bestimmt werden, es muss ef und ig in h vereinigen; — dass es aber Individuen geben kann, in welchen ef dauernd bestimmend ist, während in anderen ef und ig dauernd vereinigt wird, das hat Fichte nicht bewiesen,

*) a. a. O. p. 48. 49.

sondern postulirt. Fichte hat dies postulirt, weil die vorstehenden Deductionen für das Naturrecht gemacht werden, und das traditionelle Naturrecht einen *animus laedendi* voraussetzt, ein Rechtssystem enthält, welches auf dieser Voraussetzung erbaut ist. Was bei den früheren Naturrechtslehrern als der *animus laedendi* bestimmt ist, erscheint bei Fichte als das Individuum, welches durch ef bestimmt wird. Dadurch gewinnt Fichte den Gegensatz von Individuen, in welchen ef herrschend ist, und von solchen, in welchen ef und ig durch h vereinigt wird, die also A sind. Es entsteht ihm also der Gegensatz des Individuums, welches A ist, und desjenigen, welches B + C mit herrschendem ef ist.

Aus diesem Gegensatz folgert dann Fichte: „Ich“ (d. h. A) „kann demnach, mit vollkommener Consequenz, die hier mein einziges Gesetz ist, ihn für diesen Fall“ (wo B + C durch ef bestimmt wird) „behandeln, als blosses Sinnenwesen, so lange, bis beides, Sinnlichkeit und Vernünftigkeit in dem Begriffe von seiner Handlung wieder vereinigt ist“ (bis das B + C, in welchem ef herrschte, ef und ig durch h vereinigt hat).

„Meine Behauptung in dem angegebenen Falle wird die sein: Seine Handlung X widerspreche seiner eigenen Voraussetzung, dass ich ein vernünftiges Wesen sei; er sei inconsequent verfahren. Ich dagegen sei vor X in der Regel gewesen; und sei, zufolge seiner Inconsequenz gleichfalls in der Regel, wenn ich ihn insofern behandle, als ein blosses Sinnenwesen. Ich stelle mich daher auf einen höheren Gesichtspunct zwischen uns beiden, gehe aus meiner Individualität heraus, berufe mich auf ein Gesetz, das für uns beide gilt, und wende dasselbe an auf den gegenwärtigen Fall. Ich setze mich daher als seinen Richter, d. i. als seinen Oberen. Daher die Superiorität, die sich jeder zuschreibt, der Recht zu haben vermeint, über den, gegen welchen er Recht hat“ *). (Das eine Individuum A ist Richter, und steht im logischen Gesetze, das andere Individuum ist B + C durch ef bestimmt und wird gerichtet.)

*) a. a. O. p. 49. 50.

Hier wird es klar, warum Fichte den Gegensatz postulirte, dass es Individuen B + C giebt, in welchen ef dauernd herrscht, und solche, in welchen ef und ig durch h dauernd vereinigt wird: er muss den Gegensatz des Richters und des Gerichteten deduciren; darum muss in A die Syllogistik und die Vernunft stehen, und in B + C ef dauernd herrschen; darum muss A Inhalt eines Individuums werden.

„Aber indem ich mich gegen ihn auf jenes gemeinschaftliche Gesetz berufe, lade ich ihn ein, mit mir zugleich zu richten, und fordere, dass er in diesem Falle mein Verfahren gegen ihn selbst consequent finden und billigen müsse, durch die Denkgesetze gedrungen. Die Gemeinschaft des Bewusstseins dauert immer fort. Ich richte ihn nach einem Begriffe, den er, meiner Anforderung nach, selbst haben muss". (Das Individuum in A nöthigt das durch ef in B + C bestimmte Individuum ef mit ig in h zu vereinigen, und sich in A mit ihm zu vereinigen, welcher Aufforderung B + C Folge leisten muss, da auch in ihm ef und ig durch h vereinigt ist, es also ebenfalls A ist.)

Hierdurch entsteht nun ein Neues, das Rechtsverhältniss, und zwar durch die Kraft des Syllogismus. „Daher das Positive, das im Begriffe des Rechtes liegt, wodurch wir dem anderen eine Verbindlichkeit aufzulegen glauben, unserer Behandlung sich nicht zu widersetzen, sondern sie selbst gut zu heissen. Dieses Verbindende ist keinesweges das Sittengesetz, sondern das Denkgesetz, und es tritt hier ein eine praktische Gültigkeit des Syllogismus.

Was zwischen mir und C gilt; gilt zwischen mir und jedem vernünftigen Individuum, mit welchem ich in Wechselwirkung komme *).

„Ich setze mich als Individuum im Gegensatze mit einem anderen bestimmten Individuum, indem ich mir eine Sphäre für meine Freiheit zuschreibe, von welcher ich dem anderen, und dem anderen eine zuschreibe, von welcher ich mich ausschliesse — es versteht sich lediglich im Denken eines Factums, und zufolge dieses Factums. Ich habe mich also frei

*) a. a. O. p. 50.

gesetzt, neben ihm, und unbeschadet der Möglichkeit seiner Freiheit" *). (Das Individuum A denkt sich als i, d. h. als frei.) „Nun aber ist meine Freiheit nur dadurch möglich, dass der andere innerhalb seiner Sphäre bleibe; ich fordere sonach seine Beschränkung, und da er frei sein soll, seine Beschränkung durch sich selbst; und dies Alles unmittelbar, so wie ich das Individuum setze". (Ich fordere, dass jedes Individuum das e tilge, und sich nur als i setze.) — „Er kann aber nur zufolge eines Begriffes von mir, als einem freien Wesen, sich beschränken. Doch fordere ich diese Beschränkung absolut; ich fordere sonach von ihm Consequenz, d. h. dass alle seine künftigen Begriffe durch einen gewissen vorhergegangenen, die Erkenntniss von mir als einem vernünftigen Wesen, bestimmt seien". (Das i wird in g erkannt, und es soll i in g erkannt werden, als durch k, durch das Gesetz des Syllogismus, gesetzt.)

„Nun aber kann er mich für ein vernünftiges Wesen anerkennen, nur unter der Bedingung, dass ich ihn selbst als ein solches behandele, zufolge dieses Begriffes von ihm. Ich lege mir also die gleiche Consequenz auf, und sein Handeln ist bedingt durch das Meinige. Wir stehen in Wechselwirkung der Consequenz unseres Denkens und unseres Handelns mit sich selbst und gegenseitig unter einander". (Das in g erkannte i wird in B von i gegen e ausgeführt, d. h. es wird durch Handeln i = e gesetzt, wie f = g gesetzt war.)

„Die Schlussfolge hat sich schon ergeben: Ich muss das freie Wesen ausser mir in allen Fällen anerkennen als ein solches, d. h. meine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit seiner Freiheit beschränken". Das Denkgesetz gilt also auch für das Handeln, Begriffe bestimmen die Freiheit eines Individuums.

„Das deducirte Verhältniss zwischen vernünftigen Wesen, dass jedes seine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit der Freiheit des anderen beschränke, unter der Bedingung, dass das erstere die seinige gleichfalls beschränke, heisst das Rechtsverhältniss; und die zuletzt aufgestellte Formel ist der Rechtssatz" **).

---

*) a. a. O. p. 51. **) a. a. O. p. 52.

Fichte hat die Wechselwirkung von Individuen, welche in der Consequenz des Denkens stehen, deducirt; dass dies Verhältniss derselben ein Rechtsverhältniss ist, hat er nicht deducirt, allein er hat sich den Weg, es so zu bezeichnen, dadurch gebahnt, dass er das logisch richtig schliessende Individuum einen Richter genannt hat. Den Inhalt seines ersten Rechtssatzes erhält er aus den in das Schema verlegten Begriffen, deren Beziehung das Schema bestimmt.

5. „Es ist dargethan, dass ein gewisser Begriff, d. i. eine gewisse Modification des Denkens, eine gewisse Weise, die Dinge zu beurtheilen, dem vernünftigen Wesen, als solchem nothwendig sei. Nenne man diesen Begriff vorläufig X. Wirken muss dieses X, wo nur Menschen bei einander leben und sich äussern, und eine Bestimmung in ihrer Sprache haben, von selbst, und ohne alles Zuthun des Philosophen, der es erst mühsam deducirt. Ob nun dieses X gerade das sei, was der Sprachgebrauch das Recht nennt, ist eine Frage, über die der gemeine Menschenverstand, aber, wohl zu merken, nur der gemeine sich selbst überlassene, keinesweges der durch die willkührlichen Erklärungen und Deutungen der Philosophen betäubte und irre gemachte Menschenverstand, zu entscheiden hat. Vorläufig erklären wir mit unserem eigenen vollkommenen Rechte, dass der deducirte Begriff X, dessen Realität eben durch die Deduction erwiesen ist, uns der Rechtsbegriff heissen solle, und kein möglicher anderer; auf unsere eigene Verantwortung, ob wir alle die Fragen, welche der gemeine Menschenverstand über das Recht erheben kann, aus ihm werden beantworten können, oder nicht“ *).

Fichte ist also nicht sicher, dass der von ihm deducirte Begriff der traditionelle Begriff des Rechtes sei. Er ist sich also bewusst, dass er es hier mit einem bestimmten, traditionell überlieferten Inhalte zu thun hat, welchen er anders begründet, als die Tradition. Dass der von ihm begründete Begriff aber der traditionelle Rechtsbegriff sei, dies soll dadurch erwiesen werden, dass die daraus beantworteten Fragen, auch aus dem von Fichte deducirten Begriffe beantwortet werden. Aus diesen Bestimmungen erhellt, dass Fichte einen

*) a. a. O. p. 53.

ganz bestimmten begrifflichen Inhalt vor sich hatte, den er auf sein Schema reducirt. Aber in dieser Reduction kann sich Fichte des Einflusses dieses Inhaltes auf seine Denkweise nicht erwehren. Der oben angegebene Gegensatz zwischen einem Individuum, welches dauernd A, d. h. das Gesetz des Syllogismus denkt, und einem anderen, welches als B + C dauernd von ef bestimmt wird, stammt aus diesem Inhalte her. Denn es sollte der Gegensatz des Richters, als des Syllogistikers, und des Gerichteten, welcher nicht richtig geschlossen, und demnächst nicht richtig gehandelt hat, deducirt werden. Hier hat nun Fichte bereits den Begriff des Rechtes eingeführt, und mit ihm die ganze Reihe von Begriffen, welche die philosophische Tradition damit verband. Wie der Begriff des Rechtes auf das Schema reducirt wird, haben wir gesehen, ebenso geschieht es nun mit den übrigen Begriffen der philosophischen Rechtstradition.

Dass wir es von jetzt an nur mit Begriffen der philosophischen Rechtstradition zu thun haben, zeigt sich schon äusserlich daran, dass Fichte an dieser Stelle seines Naturrechtes, statt der Bezeichnung: „vernünftiges Wesen, Individuum“ den römisch-juristischen Begriff der „Person“ aufnimmt. Er sagt: „Statt des Ausdruckes: vernünftiges Wesen bedienen wir uns von nun an des der Person“ *).

6. Das deducirte Recht ist ferner nur als Gesetz, d. h. „so, dass jedes freie Wesen es sich zum Gesetze mache, seine Freiheit durch den Begriff der Freiheit aller übrigen einzuschränken“. Das Gesetz steht, wie das Recht, in A, und fügt noch die Bestimmung hinzu „die Vernunft in der Sinnenwelt zu realisiren“ **), d. h. alle B + C, in welchen ef bestimmend ist, zu nöthigen, dass sie ef und ig in h identisch setzen, und so zu A werden.

„Jede Person, welche sich dieses Gesetz giebt, hat ein Recht, und da der Zweck des Gesetzes eine Gemeinschaft ist, so hat jede Person Zwangsrecht“. A nöthigt jedes A + C sich durch h als A zu setzen, „macht sich zum Richter“.

---

*) a. a. O. p. 56. **) a. a. O. p. 92.

„Wer aber zum Zwange berechtigt sein will, muss selbst unter dem Gesetze stehen, er muss sich ihm unterwerfen, und da dies von Allen gefordert wird, so müssen Alle sich gegenseitig Sicherheit garantiren. Um diese Garantie aber zu erhalten, müssen alle sich einem Dritten unterwerfen" *). Es erhellt, dass dies nur gefordert werden kann, wenn die Individuen als B + C, in welchen ef herrscht, gesetzt sind, denn vereinigten sie ef und ig in h, so würden sie A, und jene Unterwerfung unter einen Dritten wäre unnöthig. „In diesem Dritten sollen jedem Individuum alle seine Rechte garantirt werden, es muss sie daher kennen, sie müssen also als Norm der zukünftigen Rechtsurtheile aufgestellt sein", d. h. aufgeschrieben sein, und somit ist das Gesetz positives Gesetz".

„Das Gesetz aber ist nur Begriff, es muss auch in der Sinnenwelt realisirt, d. h. Macht werden" **). Dies geschieht dadurch „dass mehrere freie Wesen sich vereinigen" ***). — Vor der Vereinigung haben diese freien Wesen aber schon Rechte, und diese sind „Urrechte". „1) Das Recht auf die Fortdauer der absoluten Freiheit und Unantastbarkeit des Leibes"; „2) das Recht auf die Fortdauer unseres freien Einflusses auf die gesammte Sinnenwelt", d. h. „das Eigenthumsrecht" ****).

Damit nun in der projectirten Vereinigung der freien Wesen diese Urrechte erhalten werden, ist nöthig: „dass ein Zwangsrecht sei", um die Individuen einzuschränken, welche „den Umfang ihrer freien Handlungen so weit ausdehnen, dass dadurch eines anderen freien Wesens Rechte verletzt werden" †); es „muss das Eigenthum anerkannt werden" ††); in den Individuen „muss Treue und Glaube sein" †††). Treue und Glaube soll ferner mit dem Zwange zur Einheit verbunden werden, d. h. Jeder soll das wollen, wozu er gezwungen wird, wenn er es nicht will. „Es müsste daher eine Veranstaltung getroffen wer-

---

*) a. a. O. p. 94—101.
**) a. a. O. p. 101—104.
***) a. a. O. p. 106.
****) a. a. O. p. 119.
†) a. a. O. p. 120.
††) a. a. O. p. 129.
†††) a. a. O. p. 139.

den, welche sich an den Willen selbst richtete; ihn vermöchte und nöthigte, sich durch sich selbst zu bestimmen" *). Diese Veranstaltung ist „die Errichtung eines Zwangsgesetzes"**) (A ist Zwangsgesetz), „dessen Zweck gegenseitige Sicherheit ist" ***). Hier erhellt, dass alle Individuen B + C als solche gesetzt sind, welche durch ef dauernd bestimmt werden. „Der Zweck des Zwangsgesetzes wird erreicht, indem mehrere sich vereinigen, denjenigen, welcher einen anderen verletzt hat, nach dem Inhalte des Zwangsgesetzes behandeln zu wollen" ****). Das, was dadurch gesetzt wird, „ist ein gemeines Wesen, d. h. ein gemeinsamer Wille, in welchem alle Privatwillen synthetisch vereinigt sind" *****). Unter den Individuen entsteht hierdurch „eine Uebereinstimmung, oder ein Vertrag". Diese Uebereinstimmung ist zunächst ein absoluter Begriff, welcher in der Sinnenwelt realisirt werden muss, und diese Realisirung ist „der Staatsbürgervertrag" †).

Die oben geforderte Vereinigung ist nun zu Stande gebracht, sie ist in der Sinnenwelt realisirt, und es fragt sich, wie hier die Urrechte der Individuen geschützt werden? In der Sinnenwelt hat das Individuum nur einen „materiellen Willen" ††), daher „bezieht sich der Vertrag zunächst nur auf das Eigenthum" †††). Die Eigenthumsrücksichten stehen daher obenan, und in diesem ganzen Staate bleibt dem Individuum nur „das Recht auf dem Erdboden frei herumzugehen, und sich zu einer rechtlichen Verbindung anzutragen"; es ist Weltbürger, denn in jenem Rechte besteht das Recht des blossen Weltbürgers" ††††).

Um nun die Eigenthümer, d. h. die als Aequivalente von Tauschwerthen gesetzten Individuen zu schützen, wird „eine Staatsgewalt errichtet, welche an ein oder an mehrere Individuen übertragen wird" †††††). Die Staatsgewalt steht wieder in A, und daher auch die Individuen, denen sie übertragen

*) a. a. O. p. 140.
**) a. a. O. p. 145.
***) a. a. O. p. 144.
****) a. a. O. p. 146.
*****) a. a. O. p. 151.
†) a. a. O. p. 152.
††) a. a. O. p. 192.
†††) a. a. O. p. 191.
††††) a. a. O. p. 384.
†††††) a. a. O. p. 286.

wird. Das ursprünglich als Vernunft oder Ichheit bestimmte A ist also ein endliches Individuum, der Fürst, geworden.

7. Dieser begriffliche Inhalt war es, welchen Fichte zu deduciren hatte, diese Fragen des gemeinen Menschenverstandes hatte er aus dem von ihm entwickelten Rechtsbegriffe zu beantworten. Es musste eine in einem Individuum dargestellte Staatsgewalt deducirt werden, welche mit derselben Absolutheit andere Individuen bestimmte, wie das absolute A das praktische B und das theoretische C bestimmte. Fichte musste, gezwungen von dem Inhalte des traditionellen Rechtssystems, A in ein Individuum verlegen. Darum verlegte er schon oben die Vernunft in das Bewusstsein eines Philosophen, das logische Gesetz des Syllogismus in das Bewusstsein von Individuen. Im Staate muss in A ein Individuum stehen, daher verlegt er schon das Princip der Logik in ein Individuum. Die Brücke macht die Bestimmung, dass das logische Gesetz des Denkens für das Handeln bestimmend ist, dass die Logik das Recht setzt, denn dann kann der Begriff des Richters, welcher dem Rechtssystem angehört, auch schon in die Logik hineingreifen, und auf den Syllogistiker in A angewendet werden.

A ist aber als philosophisches Princip ein absoluter Begriff, das absolute Ich; wird A als Fürst, Richter, Logiker, Philosoph bestimmt, so ist A als ein lebendiges Individuum gesetzt; es entsteht also die Frage: wie ein absoluter Begriff mit einem lebendigen Individuum identificirt werden kann? Auf diese Frage giebt das von Fichte behandelte traditionelle Rechtssystem die Antwort. Bis zur Deduction des Rechtsbegriffes spricht Fichte von endlichen, oder vernünftigen Wesen; sowie er aber diesen Begriff gewonnen hat, braucht er statt jenes Ausdruckes das Wort Person, und nennt auch später den Staat, wie den Fürsten, Person. Der Begriff der Person giebt uns die Vermittelung.

Persona ist ein römisch-juristischer Begriff. *Persona* bezeichnet einen Mann, ein Weib, eine ganze Gesellschaft, einen Kasten, an den man *Fiscus*, einen Steinhaufen, an den man *Aerarium* schreibt. *Persona* ist weder männlich, noch weiblich, noch sächlich, und doch alles zusammen. *Persona*

hat keinen lebendigen Leib, keine Glieder, und doch kann *Persona* handeln, verletzt werden, und darüber Klage erheben. *Persona* kann alle die Handlungen vornehmen, alle die Verletzungen erfahren, welche ein lebendiger Mensch vornehmen und erfahren kann, ohne ein lebendiger Mensch zu sein. *Persona* ist nur die Maske eines Menschen, ein Mensch, dem die Hauptsache, das Leben fehlt. ***Persona*** ist das, was in der späteren Kaiserzeit die Römer waren. — Als die Römer um die Zeit des Constantin ihr *jus civile* fertig hatten, hatten sie sich ihrer nationalen Religion bis auf den letzten Rest entledigt. Aus dem grossen, kräftigen, gesinnungsvollen Volke war ein feiger, gesinnungsloser Pöbelhaufen geworden; alles Leben, alle Productivität war erstorben, ja es nahte die Zeit, wo sie ihr eigenes nationales Recht nicht mehr verstanden. Dieser gesinnungslose Pöbelhaufen war in der That nur der Schatten, die todte Hülle jener Römer, welche die Decier hervorgebracht hatten, von Leben war bei ihnen nicht mehr die Rede, sie waren nur das, wofür sie der römische Jurist hielt, *Personae*. Es war in Wahrheit ganz gleich, ob man einen Einzelnen aus diesem Pöbelhaufen vor sich hatte, oder ein Schock zu einer Gesellschaft zusammenaddirte, er war nicht mehr, als ein Kasten, oder ein Steinhaufen, denn von nationaler Gesinnuug, praktischer Tüchtigkeit war nicht mehr die Rede. Das römische Recht spricht aus, was factisch war.

Eine *Persona* steht daher in Wahrheit zum lebendigen Menschen in einem wirklichen, geschichtlichen Verhältniss, obwohl sie kein lebendiger Mensch ist. Sie verhält sich zum lebendigen Menschen gerade so, wie das geschriebene Wort zum gesprochenen Wort. Beides entspricht einem gewissen Begriffe; aber für sich ist das geschriebene Wort ein Wisch, ein todtes Zeichen, ein Garnichts. Nur wenn ein lebendiges Individuum es liest, es mit seinem Leben erfüllt, sein Leben ihm leihet, es in eine That übersetzt, dann wird es etwas. Ein Volk, welches ein Rechtssystem hat, an dessen Spitze der Begriff der Person steht, muss die ganze Rechtspflege nothwendig in blosse Schreiberei verwandeln. Da wird die That eines Individuums zu einer Summe von Sätzen: an diese Sätze lassen sich dann Syllogismen hängen, und man kommt auf ein

Endurtheil. Die Consequenz wäre, das Endurtheil an jenen Sätzen zu vollstrecken, höchstens ein Individuum *in effigie* zu hängen; denn mit dem lebendigen Individuum, welches eine That vollbracht hat, hat man sich ja garnicht beschäftigt. Man wird sich doch nicht einbilden, dass man in jenen geschriebenen Sätzen die Motive krystallisirt hat, welche einen lebendigen Menschen zu einer That bestimmt haben, und dass jene Sätze dem lebendigen Individuum congruent sind? Wenn jene Methode nicht in jedem concreten Falle auf einen baaren Unsinn führt, so muss ein halbes Wunder geschehen.

Aus dieser Natur der *Persona* erhellt aber, wie sie den Uebergang von einem abstracten Begriff zu einem lebendigen Individuum bilden konnte, vom absoluten Ich zum Ich des Philosophen, sie bezeichnet bei den Römern den Staat, den Kaiser und den Privaten.

8. Wenn nun aber Fichte, bewogen durch den Inhalt des traditionellen Rechtssystems, nach A ein Individuum, den Fürsten, Richter, oder Philosophen verlegt, so erhellt, dass dies nur möglich ist, so lange das Individuum in A einen Gegensatz hat. Wir haben oben gesehen, dass Fichte Individuen B + C setzt, in welchen ef dauernd herrscht. In ef ist ein durch h dem k entgegengesetztes Princip gesetzt; k setzt nun in i das Sittengesetz, es ist also das Princip des Guten in ihm; h setzt sein Gegentheil, das Böse; folglich sind die von ef beherrschten Individuen böse. Es ist also ein Individuum als das Princip des Guten gesetzt, die anderen Individuen aber sind vom Principe des Bösen gesetzt. Dass diese Voraussetzung dem traditionellen Rechtssysteme zu Grunde liegt, zeigt sich bei dem scharfsinnigsten aller Juristen, bei Thomas Hobbes. Er sagt nämlich, dass alle Unordnungen in England zu seiner Zeit (zur Zeit der englischen Revolution) daher stammten, dass *privati* sich einbildeten, sie wüssten, was gut oder böse wäre; dies wisse aber nur der Fürst, und wovon dieser sage, dass es gut sei, das müssten seine Unterthanen dafür halten. Demgemäss setzt er voraus, dass alle Menschen von einem *animus laedendi* beseelt würden, und dass nur Furcht und Gewalt die Menschen abhielte, einander todt zu schlagen. In dieser naiven Schärfe und Consequenz tritt der Gegensatz bei den späteren Naturrechtslehrern nicht mehr

auf, ist aber, wenn auch noch so verblasst, in ihnen bis auf den heutigen Tag erhalten. Aus diesem Gegensatze des traditionellen Naturrechts macht nun Fichte den Gegensatz eines Individuums, welches in A steht, und anderer Individuen B + C, welche durch ef dauernd bestimmt werden.

Diesen Gegensatz brauchte Fichte nur scharf zu fassen, und er hatte den Gegensatz des philosophischen und des empirischen Ich. In B + C mit herrschendem ef ist das Moment, welches den Gegensatz gegen A bewirkt, durch b gesetzt; folglich ist der Gegensatz in Wahrheit ein Gegensatz von A und C, und dies setzt Fichte, wenn er den principiellen Gegensatz des philosophischen und des empirischen Ich annimmt. Die Rechtstheorie hat daher eine Weiterentwickelung des philosophischen Princips Fichte's vermittelt, indem Fichte, durch den Inhalt des traditionellen Rechtssystems genöthigt, 1795 einen Gegensatz aufnahm, welcher 1794 nicht darin lag. Diesen hat er aber auch in der geschichtlichen Wirklichkeit seiner Zeit wiedererkannt.

9. Wenn hier der Inhalt des traditionellen Rechtssystems auf die Weiterentwickelung des philosophischen Principes einwirkt, so nöthigt ihn andererseits das jenem Inhalte zu Grunde liegende Princip zu den härtesten Bestimmungen, welchen er, der logischen Consequenz wegen, sich nicht entzieht. Allein da er aus dem Rechtsprincipe den Gegensatz des philosophischen und des empirischen Ich entwickelt hat, welchen er auf den Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten zurückführt, so mildert er, durch die Einführung des Gelehrten in den Staat, die Härte jener Folgerungen.

Die Individuen, welche den Staatsbürgervertrag eingehen, haben nur einen materiellen Willen, sind Eigenthümer. Die Bedingung ihres Eigenthums ist aber nach der einen Seite die Arbeit, und jedes Individuum ist als Inhaber gewisser Kräfte Eigenthümer. Der Staat ist also eine Vereinigung von Kräften. „Die vereinigten Kräfte sollen auf Erreichung des gemeinsamen Zweckes der ganzen Verbindung gerichtet werden. Dies kann nur dadurch geschehen, dass ein einiger Wille ihrer aller Kraftanwendung leite, — bestimme, was für die Zwecke der Gesellschaft jedes Mal zuerst geschehen solle, und

was hernach, was unausbleiblich geschehen müsse, und was allenfalls, wenn Zeit und Kraft nicht hinreichten, unterlassen werden könne: — ein Wille, welcher jeden an seinen Platz stelle, damit seine Kraftanwendung die Uebrigen nicht störe, sondern unterstütze: — ein Wille endlich, dem jedes Individuum in Rücksicht seiner Kraftanwendung für die Gesellschaft seinen eigenen Willen unbedingt unterwerfe". „Dieser Eine Wille wird aber stets durch Ein, oder mehrere Individuen repräsentirt" *).

Trotz dieses jämmerlichen Zweckes, welcher den Staat zu einem Zwangsarbeitshause macht, fordert Fichte: „In dem einzig wahren Staate wird alle Versuchung zum Bösen, ja sogar die Möglichkeit, vernünftigerweise eine böse Handlung zu beschliessen, rein abgeschnitten sein, und es wird dem Menschen so nahe gelegt werden, als es ihm gelegt werden kann, seinem Willen auf das Gute zu richten". „Nach der untrüglichen Einrichtung in einem solchen Staate ist jede Bevortheilung und Unterdrückung des anderen, jede Vergrösserung auf desselben Kosten nicht nur sicher vergeblich, und alle Mühe dabei verloren, sondern sie kehrt sich sogar gegen ihren Urheber; und ihn selbst trifft unausbleiblich das Uebel, das er dem anderen zufügen wollte. In seinem Staate, ausser seinem Staate trifft er keinen, den er ungestraft beleidigen könne". „Der Gebrauch der Freiheit zum Bösen ist aufgehoben; der Mensch muss sich entschliessen, diese seine Freiheit entweder gänzlich aufzugeben, und geduldig ein leidendes Rad in der grossen Maschine des Ganzen zu werden, oder dieselbe auf das Gute zu wenden". „Hier, wo das kleine, enge Selbst der Personen schon durch die Verfassung vernichtet ist, liebt jeder den anderen wahrhaft als sich selbst, als Bestandtheil jenes grossen Selbst, das allein für seine Liebe übrig bleibt, und von dem auch er nichts mehr ist, als ein blosser Bestandtheil, der nur mit dem Ganzen zugleich gewinnen oder verlieren kann" **).

*) Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. 1804—5. Werke. Th. 7. p. 159. 160. 161.

**) Die Bestimmung des Menschen. 1800. Werke. Th. 2. p. 276. 277.

Bedenken wir, dass bei Fichte der Staat durch ein endliches Individuum, durch einen gewandten Syllogistiker repräsentirt wird, dass gut ist, was dieses Individuum für gut erklärt; dass jedes andere Individuum durch Gewalt gezwungen wird, das für gut zu halten, und das Gute zu thun, was jenes Staatsindividuum verlangt, so zeigt sich der furchtbare Despotismus des Fichte'schen Staats. Das Selbst jedes Individuums wird vernichtet, welches etwas anderes für gut hält, als das Staatsindividuum. „Das Recht ist, weil es sein soll, es ist absolut, es soll durchgesetzt werden, und wenn Niemand dabei sich wohl befände. *Fiat justitia et pereat mundus*" *). Zu diesen Consequenzen wird Fichte aber gezwungen durch das Princip, welches der traditionellen Staatslehre zu Grunde liegt, und welches Thomas Hobbes mit unvergleichlicher Naivetät ausspricht, in der festen Ueberzeugung, lebendige Individuen germanischen Stammes würden es als das Ihrige anerkennen. Bei Fichte tritt dies Princip aus der Hülle seines Staatsbürgervertrages wieder heraus, und es zeigt sich, dass der Theorie vom Staatsvertrage kein anderes Princip zu Grunde liegt, als das des Hobbes'schen Gewaltstaates. Staatsbürgervertrag ist aber das Schibolet der Liberalen, mit dem sie locken ein Spiessbürgerregiment zu etabliren. Allein aus Fichte's Consequenz lässt sich schon erkennen, dass ein Spiessbürgerregiment nichts anderes ist, als *deplacement de tyrannie,* wie Louis Blanc sagt.

Fichte sucht aber die wilde Barbarei seines Staatsprincipes durch Einführung der Gelehrten in seinen Staat zu mildern. Der Staat wird ihm durch Ein, oder durch mehrere Individuen repräsentirt; solche Repräsentanten des Staates sind ihm die Staatsbeamten. „Der Staatsbeamte ist der Verwalter des gemeinen Willens" **). Der gemeinsame Wille ist „der Gesellschaftsvertrag"; es giebt ferner „eine Regel des Gesellschaftsvertrages aus reiner Vernunft" ***); „der Zweck des Staates ist der der menschlichen Gattung, dass alle ihre Ver-

*) Das System der Sittenlehre. 1799. Werke. Th. 4. p. 358.

**) Das System der Sittenlehre nach den Principien der W. L. 1798. Werke. Th. 4. p. 356.

***) a. a. O. p. 357. 358.

hältnisse nach Vernunftgesetzen eingerichtet werden" *); folglich „muss diese Gesetze der Regent kennen". Wer „sie aber kennt, ist ein Gelehrter; daher muss der Staatsbeamte nothwendig ein Gelehrter sein". Fragen wir aber, nach welchem Grundsatze er regiert, so erfahren wir: „Die Regierungsweise desselben lässt sich in dieser kurzen Formel beschreiben: was das absolute Recht, das Naturrecht erfordert, setze er schlechthin durch, ohne Milderung und Schonung. Was nur das geschriebene positive Recht fordert, setze er bloss insofern durch, inwiefern er es für das fortdauernde Resultat des Willens der dabei Interessirten halten kann" **). Allein der Despotismus liegt gerade in Fichte's Naturrecht, daher kann der Gelehrte so lange nichts mildern, als er seine Bestimmung nicht durch ein anderes Princip erhält.

10. Die hier entwickelten Einwirkungen auf Fichte's philosophisches Princip, wie auf seine Ansicht vom Staate, stammen aus dem Inhalte des traditionellen Naturrechtes, und dieser Inhalt äussert seinen Einfluss auf Fichte's Denken, sobald er den Begriff des Rechtes aufnimmt. In der Natur des Rechtes muss also jene Einwirkung begründet sein, und wir hätten noch zu fragen: Was ist das, was Fichte Recht nennt?

Ein Philosoph würde eine solche Frage nicht erheben, denn er weiss ganz genau zu sagen, was das Recht ist; ein Empiriker muss sie aber erheben, denn ihm ist das Recht, ein Recht, welches nichts als Recht, alles volksthümlichen Gepräges baar ist, vollkommen unbekannt. Die Empiriker kennen wohl römisches, jüdisches, chinesisches Recht, auch germanisches, hellenisches, indisches Recht, allein ein Etwas, welches nichts als Recht ist, ist ihnen nicht vorgekommen. Der Philosoph aber spricht von dem Rechte, wie von einer allgemein bekannten Sache, und giebt uns ein vollständiges System des Rechtes; wir müssen daher nothwendig fragen: Wie ist er zu dem Rechte gekommen, welches dem Empiriker ganz unbekannt ist? — Die Antwort ist: Der Philosoph hält ein volksthümlich bestimm-

*) Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters 1804—5. Werke. Th. 7. p. 161.

**) Das System der Sittenlehre. 1798. Werke. Th. 4. p. 357. 358.

tes Recht für das Recht, weil er sein volksthümliches Gepräge nicht bemerkt.

Das, was die Philosophen das Recht nennen, ist das seit dem 17ten Jahrhunderte unter dem Namen des Naturrechtes bekannte Rechtssystem. Dass dies Rechtssystem mit dem *jus naturae*, oder *jus naturale* der Römer, mit dem ungeschriebenen Rechte der Hellenen nichts zu thun hat, ist eine bekannte Sache; es ist etwas ganz anderes. Schon 1814 hat von Savigny bemerkt, dass das sogenannte philosophische Naturrecht eine aus dem römischen Recht gezogene Abstraction ist. Zwar hat er den Nachweis nicht geliefert, und er ist bis auf den heutigen Tag nicht geführt worden; allein er lässt sich führen, und soll zu seiner Zeit geführt werden.

11. Das moderne Naturrecht ist eine Erfindung, oder wenn man die Philosophen als Sprachbildner fasst, eine Entdeckung des 17ten Jahrhunderts. Die Genesis desselben lässt sich bei Grotius und Spinoza, am deutlichsten bei Thomas Hobbes beobachten.

Thomas Hobbes nimmt aus dem römischen Rechte gewisse Begriffe und Definitionen auf, bestimmt römisch-juristisch, was ein Contract, eine Obligation, eine Prästation, was Geben, was Empfangen ist, die Zeichen, an welchen erkannt wird, dass ein Vertrag geschlossen ist, oder eingegangen werden soll. Diese Begriffe und Definitionen stehen ihm a priori fest, an sie hängt er seine Syllogismen, und erbaut mittelst derselben ein Rechtssystem oder einen Staat.

Indem Hobbes aber Individuen durch die Kraft seiner Syllogismen zur Gründung eines Staates vereinigt, spricht er das Princip des römischen Rechtes aus, welches die Römer selbst sich nicht klar gedacht haben. Er bringt zwei Individuen zusammen, anscheinend um einen Kaufcontract abzuschliessen; allein kaum hat der eine Contrahent durch ein Zeichen angedeutet, dass er nicht abgeneigt ist, einen Contract abzuschliessen, so constituirt sich der andere Contrahent als *vis major*, und zwingt den ersteren sich ganz seiner Willkühr zu unterwerfen. Diese perfide Constituirung der *vis major* geschieht ganz folgerichtig, denn ein römischer Contract setzt

eine *vis major* voraus; ist jener absolut, so ist auch diese absolut. Die von einem Individuum repräsentirte *vis major* setzt aber voraus, dass jeder Mensch von einem *animus laedendi* absolut bestimmt werde; dieser bedingt erst jene *vis major*, und daher setzt Hobbes, der Natur des römischen Rechtes gemäss, einen *animus laedendi*, welcher Jedermann absolut beherrsche. — Diese Consequenz liegt im römischen Rechte, allein kein römischer Jurist hat sie jemals erkannt; es bedurfte erst eines Individuums germanischen Stammes, mit der Geisteskraft des Hobbes ausgerüstet, um sie zu erkennen.

Das römische Recht ist das Product des Kampfes zwischen den römischen Ständen. Nur was der Plebejer dem Patricier abgewann, indem er ihm den Degen auf die Brust setzte, wurde römisches Recht, und wurde durch Gewalt behauptet. In der Kaiserzeit trat die äussere Gewalt als römisches Rechtsprincip deutlicher hervor: keine Pietät des römischen Volkes gegen die Kaiser hielt diese römischen Kaiser, sondern die Gewalt der Prätorianer. Anfangs trat dieses Gewaltprincip noch als *arcanum imperii* auf, seit Constantin aber wurde darauf der ganze Staatsmechanismus gegründet.

Dies Gewaltprincip erkennt nun Hobbes als die Grundlage des römischen Rechtes, constituirt ein Individuum als *vis major*, und gewinnt dadurch einen Zwingherrn. Diesem gegenüber sind alle übrigen Individuen Sclaven. All ihr Thun, Denken, Glauben, Fühlen bestimmt der Zwingherr, und ihre Ehre besteht darin, Objecte seiner Launen und Lüste zu sein. — Dies ist die ursprüngliche, reine Form des Naturrechts.

12. Eine merkliche Weiterbildung dieses Principes tritt im 18ten Jahrhunderte ein, und am klarsten lässt sich der Fortschritt bei J. J. Rousseau beobachten. J. J. Rousseau ist im Innersten seines Gemüthes empört über den Druck eines fremden, barbarischen Principes, welches auf seinen Volksgenossen lastet, und dessen treuester Interpret ihm Thomas Hobbes ist. Germanische, nationale Gesinnung ist das treibende Princip seiner geistigen Thätigkeit; wirkliche, geschichtliche Zustände sind es, die ihn empören, und gegen welche er reagirt. Er, wie Thomas Hobbes, verfolgt einen praktischen Zweck.

Thomas Hobbes wollte durch die Kraft seiner Syllogismen das englische Volk bewegen, alle eigene geistige Thätigkeit aufzugeben, — es bewegen, das zu denken, zu glauben und zu thun, was der Zwingherr vorschriebe, und jeden zu denunciren, welcher einen polizeiwidrigen Gedanken äusserte. Die Syllogismen des Th. Hobbes hatten aber nur dann eine Kraft, wenn seine ersten, aus dem römischen Rechte geborgten, Definitionen sicher gestellt waren. Bei den Römern hatten sie durch die gleiche Nationalität Halt; hier bei einem germanischen Volke fehlte dieser Halt, und daher sah sich Hobbes nach einem anderen Halt um. Er ersuchte die Fürsten, z. B. Karl II seine ersten Definitionen unter den Schutz seiner Bajonnette zu stellen, und bot dafür der Staatsgewalt den Dienst der Gelehrsamkeit an; die Gelehrten sollten dafür absolute Zwingherrschaft lehren, jede andere Macht neben der des Staates dialektisch vernichten. Hobbes machte es bei Karl II geltend, dass seine Theorie die Kirche zum Vortheile des Staates spoliirt hätte. Die Gelehrsamkeit des Th. Hobbes ist also eine verkaufte, privilegirte Gelehrsamkeit.

J. J. Rousseau geht von einer nationalen Erregung seines Gemüthes aus; er stützt sich auf das Volk, denn in seinem Inneren weiss er sich Eins mit dem Volke, und macht die äussersten Anstrengungen, seinen Volksgenossen zu helfen. — Allein in diesem Bemühen wird er von den wissenschaftlichen Bedingungen seiner Zeit beherrscht.

13. J. J. Rousseau sucht nach einem Ausdrucke für das, was sein innerstes Gemüth bewegt; er muss ihn aus der Intelligenz seiner Zeitgenossen entnehmen, und diese nöthigt ihm eine Moraltheorie auf, deren Uebereinstimmung mit hellenischer Weltanschauung offen da liegt. Es ist eine stoische Sittenlehre, welcher selbst die natur-religiöse Verbrämung der Stoiker nicht fehlt. Statt nun der Wirklichkeit fest ins Auge zu blicken, die Dinge zu nehmen, wie sie einmal sind, treibt ihn diese Weltanschauung in utopische Ideale hinein, und öffnet ihm einen utopischen Naturzustand, in welchem die idealen Träumereien Wirklichkeit haben sollen.

Doch vor einer vollkommen philosophischen Kopfhängerei bewahrt ihn seine gute, germanische Nationalität. Er kehrt

zur Wirklichkeit zurück, und macht einen Versuch seinen Volksgenossen zu einem besseren Staate zu verhelfen. Diesen konnte er aber nur aus den Elementen der ihm gegebenen Wissenschaft aufbauen, und diese Elemente waren seine Moraltheorie, und das Rechtssystem, welches in Th. Hobbes seinen genialsten Vertreter hat. Aus beiden Elementen musste ein Staat construirt werden, und J. J. Rousseau hatte die Geisteskraft, beide Elemente zu einem Ganzen zu verbinden. Er hat dabei eine Geisteskraft bewiesen, welche selbst einem Montesquieu gefehlt hat. — Das Individuum wird nicht mehr von den Definitionen des römischen Obligationenrechts absolut bestimmt, wie bei Hobbes, ihm wird nicht, wie dort, das Seil über den Kopf gezogen, es hat als Individuum Rechte; allein von den Illusionen des römischen Rechtes konnte Rousseau sich nicht losmachen; der Staat war ein Vertrag, die Bestimmungen des römischen Rechtes wurden wieder aufgenommen, nur waren es die Individuen selbst, welche sie aufnahmen; diese schlossen einen Vertrag ab; setzten dann aber, wie bei Hobbes, einen oder mehrere Zwingherren ein. — Rousseau hat in seinem *Contract social* geleistet, was ein Mann von eminenten Geistesgaben zu seiner Zeit leisten konnte. Er hat die wohlmeinendste Absicht gehabt; dass aber der Staat, welchen er construirt hat, der jämmerlichste geworden ist, welchen es nur geben kann, hat in den geschichtlichen Bedingungen seiner Zeit gelegen.

Die zur Staatsgesellschaft zusammentretenden Individuen sind juristische Personen, Aequivalente von Tauschwerthen. Wird daher diese Theorie irgendwo verwirklicht, so beginnt die Staatsverfassung mit der Errichtung einer Monopolistengesellschaft von grossen Capitalisten. Der Schachergeist mit seiner gemeinen Pfiffigkeit wird herrschendes Princip, und übt seinen aussaugenden Einfluss auf die ehrenhafte, redliche, aufopfernde Gesinnung der Individuen. Fleiss, Rechtschaffenheit, Treue gelten für armselige Beschränktheit, geniale Geisteskraft ist Gegenstand des Argwohns und wird verfolgt; dagegen sind Schlauheit, Gesinnungslosigkeit, Käuflichkeit die Eigenschaften, mit denen man durch die Welt kommt; Feigheit und Sinnenlust die herrschenden Mächte, denn das Staatsgrundgesetz kennt keine lebendigen Individuen, keine sie ver-

einigende Nationalität, sondern nur Aequivalente von Tauschwerthen. — Dass sein Staat ein viel schlimmerer ist, als der des Hobbes, da er das Volk, bei dem er eingeführt wird, entsittlicht, ahndete Rousseau nicht, weil er das Princip, das er zum herrschenden machte, nicht kannte. Seine Absicht aber war rein, er gab das Beste, was er wusste.

14. Th. Hobbes und J. J. Rousseau geben uns die Grundformen des modernen Naturrechts, über welche kein Philosoph hinausgekommen ist. Die Grundlage dieses Naturrechts ist aber die aus dem römischen Rechte abstrahirte Ansicht, dass der Staat ein Vertrag sei, Recht das, was im Vertragsdocumente stipulirt und aufgeschrieben sei. Diese Voraussetzung haben wir bei J. G. Fichte wiedergefunden, und haben die Art, wie er sie begründet, den Einfluss dieses Inhaltes auf sein philosophisches Princip, sowie die letzten Consequenzen des überlieferten Rechtssystemes dargelegt.

B. Die Sittenlehre.

1. Wie der Inhalt der traditionellen Rechtstheorie Fichte'n auf die Entwickelung eines ursprünglichen Gegensatzes eines philosophischen und eines empirischen Ich geführt hat, welcher in der geschichtlichen Wirklichkeit als der Gegensatz von Gelehrten und Ungelehrten auftritt, — haben wir gesehen. Diesen principiellen Gegensatz setzt Fichte in der Sittenlehre 1798 voraus, und erbaut auf dieser Voraussetzung seine Theorie des Handelns. Den Inhalt derselben entwickelt er keinesweges ursprünglich aus sich, sondern er hat einen traditionellen Inhalt vor sich, welchen er mit seiner Individualität durchdringt. Da seine philosophische Individualität von dem oben aufgestellten Schema bestimmt wird, so besteht die individuelle Durchdringung in einer Reduction des traditionellen Inhaltes der Sittenlehre auf sein Schema. Allein da er factisch ein lebendiges Individuum ist, welches mit der Tradition in einem lebendigen Processe steht, also auch von ihrem Inhalte bestimmt wird, so nimmt er aus jenem Inhalte neue Bestimmungen in sich auf, und diese neuen Bestimmungen führen ihn aus seiner er-

sten philosophischen Periode in die zweite. Dieser Process ist es, welchen wir jetzt zu beobachten haben.

Fichte's Ausgangspunct in der Sittenlehre ist der Gegensatz eines philosophischen und eines empirischen Ich, oder des Gelehrten und des Ungelehrten. „Wie ein Objectives jemals zu einem Subjectiven, ein Sein für sich zu einem vorgestellten werden möge — dass ich an diesem bekannten Ende die Aufgabe aller Philosophie fasse — wie es, sage ich, mit dieser sonderbaren Verwandlung zugehe, wird nie Jemand erklären, welcher nicht einen Punct findet, in welchem das Objective und Subjective überhaupt nicht geschieden, sondern ganz Eins sind". (Wie i zu einem e werde, wird nicht erklärt werden, wenn nicht ig und ef identisch gesetzt, oder ein A als k = d gesetzt wird. Fichte setzt also C und A als Gegensatz). „Einen solchen Punct nun stellt unser System auf, und geht von demselben aus. Die Ichheit, die Intelligenz, die Vernunft, — oder wie man es nennen mag, ist dieser Punct.

Diese absolute Identität des Subjects und Objects im Ich lässt sich nur schliessen, nicht etwa unmittelbar als Thatsache des wirklichen Bewusstseins nachweisen. Wie ein wirkliches Bewusstsein entsteht, sei es auch nur das Bewusstsein unserer selbst, erfolgt die Trennung. Nur inwiefern ich mich, das Bewusstseiende von mir, dem Gegenstande dieses Bewusstseins, unterscheide, bin ich mir meiner bewusst" *). (Nur wenn ich i von e unterscheide, beides in C denke, bin ich mir meiner bewusst).

2. „Das Subjective und Objective wird vereinigt, oder als harmonirend angesehen, zuvörderst so, dass das Subjective aus dem Objectiven erfolgen, das erstere sich nach dem letzteren richten soll: ich erkenne". (A setzt kig und durch h das e, dann ist in f die Vorstellung von e und in C erkenne ich). „Wie wir zu der Behauptung einer solchen Harmonie kommen, untersucht die theoretische Philosophie". (Die Nothwendigkeit, A zu setzen, wird in C erkannt.) „Beides wird als harmonirend angesehen so, dass das Objective aus

*) Das System der Sittenlehre. 1798. Werke. Th. 4. p. 1.

dem Subjectiven, ein Sein aus meinem Begriffe (dem Zweckbegriffe) folgen soll: ich wirke". (Das e wird als ein solches erkannt, welches durch kigh gesetzt ist; das Erkennen erfolgt in g, und g wird erst durch i; folglich erkennt g nur i, und indem es i erkennt, setzt es A als k = d). „Woher die Annahme einer solchen Harmonie entspringe, hat die praktische Philosophie zu untersuchen". „Die Sittenlehre ist praktische Philosophie" *). (Wie in C dadurch, dass g das i denkt, A gesetzt wird, — dies untersucht die Sittenlehre).

3. „Ich finde mich, als mich selbst nur wollend". (Das Ich, von welchem ausgegangen wird, ist das Individuum B + C). „Was heisst: ich finde mich?" — „Inwiefern ich finde, bin ich keiner Thätigkeit, ausser der des Auffassens, mir bewusst". „Das Finden soll lediglich passiv sein". (B + C fasst das Gegenstreben des e gegen i auf). — „Was heisst: ich finde mich wollend?" „Was Wollen heisse, wird als bekannt vorausgesetzt. Dieser Begriff ist keiner Realerklärung fähig und bedarf keiner. Jeder muss in sich selbst durch intellectuelle Anschauung inne werden, was er bedeute, und er wird es ohne Schwierigkeit vermögen". (B + C findet i als Streben gegen e, d. i. als Wollen). „Das Wollen ist die Aeusserung, welche allein ich mir ursprünglich zuschreibe; nur unter der Bedingung, dass ich eines solchen mir bewusst werde, werde ich mir meiner selbst bewusst" **). (Nur durch i ist C oder Bewusstsein). — Es war oben auch noch Ich gesetzt, es fragt sich daher: was ist Ich? „Der Charakter des Ich ist, dass ein Handelndes, und eins, worauf gehandelt wird, Eins sei und ebendasselbe" †), (dass der Gegensatz von i und e aufgehoben, also A als k = d gesetzt ist.) Aus dem Satze: ich finde mich als wollend, — hat Fichte also den Satz des Widerspruchs B und den der Identität A entwickelt.

4. „Das Ich aber ist etwas nur insofern, inwiefern es sich selbst als dasselbe setzt (anschaut und denkt) und es ist nichts, als was es sich nicht setzt" ††). (A ist nur als k = d, d. h. als kighefd). — Sofern „das Ich nun das ist, als was

*) a. a. O. p. 2.
**) a. a. O. p. 19. 20.
†) a. a. O. p. 22.
††) a. a. O. p. 20.

es sich setzt, soll das Ich eine Tendenz sein" (durch ki von A ausgehen). „Auf welche Weise wird nun das Ich seiner Tendenz zur absoluten Selbstthätigkeit sich bewusst?" *) (Bewusstsein tritt erst in C ein). — „Die gesetzte Tendenz äussert sich nothwendig als ein Trieb auf das ganze Ich" **). (A setzt durch ki, in i ist also Trieb). „Aus der Aeusserung des Triebes erfolgt keinesweges ein Gefühl" ***), sondern „nothwendig ein Gedanke" †). (Das i setzt zunächst durch ig das C, nicht e, so dass i + e stattfände). Das Denken als „unmittelbares Bewusstsein heisst aber Anschauung, und da hier die Intelligenz unmittelbar angeschaut wird, intellectuelle Anschauung" ††). (Das ki setzt C, in C wird das durch h gesetzte e angeschaut, allein da von ki alles Setzen ausgeht, so wird in e jenes ki angeschaut, oder A.) „Das ganze Ich ist bestimmt durch den Trieb der absoluten Selbstthätigkeit, und diese Bestimmung ist es, welche in diesem Denken gedacht wird". (B + C ist durch ki gesetzt, und dieses ki wird in C gedacht).

„Aber das ganze Ich lässt sich nicht begreifen, und eben darum nicht unmittelbar eine Bestimmtheit desselben". (Das ganze A wird in C nicht gedacht, daher auch nicht ki.) „Nur durch wechselseitige Bestimmung des Subjectiven durch das Objective und umgekehrt, lässt die Bestimmtheit des Ganzen sich annähern; und diesen Weg wollen wir einschlagen". (Nicht, wenn wir e und i identisch setzen, sondern wenn wir i und e different setzen, können wir in C das A als k = d denken).

„Zuvörderst denke man das Subjective durch die Objectivität bestimmt" (e durch i bestimmt). „Das Wesen der Objectivität ist ein absolutes, unveränderliches Bestehen" (A). „Dies auf das Subjective angewandt, giebt ein beharrliches, unveränderliches, oder mit einem Worte, ein gesetzlich nothwendiges Denken". (A gelangt zu e nur durch kighe, d. h. durch C, also ist A ein Denken, wie C, und als A das Gesetz des Denkens). „Nun ist der bestimmende Trieb der zur absoluten

*) a. a. O. p. 39.
**) a. a. O. p. 40.
***) a. a. O. p. 43.
†) a. a. O. p. 45.
††) a. a. O. p. 47.

Selbstthätigkeit. Als Inhalt des abgeleiteten Gedankens ergäbe sich sonach dies, dass die Intelligenz sich selbst das unverbrüchliche Gesetz der absoluten Selbstthätigkeit geben müsste". (Das Denken in C wird bedingt durch i, durch das Gesetz der Selbstthätigkeit, da nun das in C gesetzte Denken in A als logisches Gesetz ist, so ist sein Inhalt in A ebenfalls das praktische Gesetz, oder das der absoluten Selbstthätigkeit. Somit ist in A das logische Gesetz des Denkens, welches durch das Gesetz der absoluten Selbstthätigkeit Inhalt hat, sowie die Nothwendigkeit, beide Gesetze zu setzen.

„Jetzt denke man sich das Objective bestimmt durch das Subjective" (i durch e). „Das Subjective ist das Setzen eines absoluten, aber völlig unbestimmten Vermögens der Freiheit. Dadurch ist das Objective bestimmt, hervorgebracht, bedingt". (Das Subjective liegt in fed, dies ist gesetzt durch kighefd; sowie ki bis i vorschreitet, ist e noch nicht gesetzt, allein das Moment, durch welches e wird, ist schon in i, das Vermögen der Freiheit; erst wenn kig in h den Anstoss erhält, ist e als different von i gesetzt). „Der angezeigte Gedanke ist nur unter der Bedingung möglich, dass das Ich sich als frei denke. Beides durch einander bestimmt: jene Gesetzgebung äussert sich nur unter der Bedingung, dass man sich als frei denke; denkt man sich aber als frei, so äussert sie sich nothwendig" *). (Das Denken des Gegensatzes von i und e ist nur in C möglich, und zwar unter der Bedingung, dass g das i, f das e denkt. Dann aber wird i als durch ki gesetzt in g gedacht, die Gesetzgebung des k äussert sich in g und zwar nothwendig).

„Der Hauptinhalt der vorstehenden Deduction ist also so zu fassen: Das vernünftige Wesen als solches betrachtet, ist absolut selbständig, schlechthin der Grund seiner selbst. Es ist ursprünglich, d. h. ohne sein Zuthun, schlechthin nichts: was es werden soll, dazu muss es selbst sich machen, durch sein eigenes Thun". (Das vernünftige Wesen B + C ist zunächst i, d. h. es ist selbständig, sofern i durch ki gesetzt wird, und setzt sich als B + C, wenn i nach C vorgeht, und sich durch C zu etwas macht, indem h das e setzt, g das i und f

*) a. a. O. p. 48.

das e denkt). „Das vernünftige Wesen soll alles, was es je wirklich sein wird, selbst hervorbringen. Du musst ihm sonach vor allem wirklichen (objectiven) Sein und Bestehen eine Art von Existenz beimessen", (i soll g hervorbringen, folglich muss g schon vor i sein, d. h. das in g gesetzte Gesetz des Denkens muss schon in A sein.) „Diese Art zu existiren kann keine andere sein, ausser die als Intelligenz in und mit Begriffen. Du musst sonach in deinem vorliegenden Begriffe das Vernunftwesen als Intelligenz gedacht haben". (Da in g Intelligenz ist, so muss in A auch Intelligenz sein). „Du musst ferner dieser Intelligenz das Vermögen beigelegt haben, durch ihren blossen Begriff ein Sein hervorzubringen; da du sie ja gerade darum als Intelligenz voraussetztest, um einen Grund des Seins zu finden". (Da in C durch h das e gesetzt wird, so muss in A der Grund dieses e liegen, da von A alles Setzen ausgeht). „Wie viel hast du nun dadurch gewonnen?" „Deine Bestimmtheit war eine Bestimmtheit der freien Intelligenz;" (B + C war durch ki gesetzt), „eine solche aber ist ein nothwendiges Denken (durch die Intelligenz) der Selbständigkeit, als Norm, wonach sich selbst frei zu bestimmen, sie sich anmuthete" *); (i in B + C geht nach C, und da das durch ki gesetzte i in C gedacht wird, so ist von i in C gesetzt: durch h das e zu setzen, und i in g, e in f zu denken). — „Wir können die Freiheit denken, als schlechthin unter keinem Gesetze stehend, sondern den Grund ihrer Bestimmtheit, der — Bestimmtheit eines Denkens, das hinterher als Grund eines Seins gedacht wird, bloss und lediglich in sich selbst enthaltend: und so müssen wir sie denken, wenn wir sie richtig denken wollen". „Wir können sie aber auch unter einer festen Regel denken, deren Begriff allerdings nur die freie Intelligenz selbst sich entwerfen, nur sie selbst mit eigener Freiheit sich nach derselben bestimmen könnte" **). (B + C oder ighfe kann i denken, als vorgehend nach C und durch h das e setzend; dies Denken geschieht in f; oder B + C kann i denken in g, d. h. i als gesetzt durch ki, dann steht i unter der Regel des A, der Intelligenz). „Der Begriff einer solchen Regel ist aber ein schlecht-

*) a. a. O. p. 50. 51. 52.

**) a. a. O. p. 54. 55.

hin erster, unbedingter, keinen Grund ausser sich habender, sondern absolut sich selbst begründender Begriff. Sonach soll jenes Handeln nicht sein aus diesem oder jenem Grunde, nicht darum, weil etwas anderes gewollt wird, oder sein soll, sondern es soll sein, schlechthin weil es sein soll. Dieses Sollen ist sonach ein absolutes, kategorisches Sollen; und jene Regel ein ohne Ausnahme gültiges Gesetz, da seine Gültigkeit schlechthin keiner möglichen Bedingung unterworfen ist" *). (Die absolute Regel ist in A, und wird durch ki nach i geleitet; in i ist ein Sollen, allein dies hat noch keinen Inhalt, da bis jetzt erst das formale Denkgesetz für C von A nach i geleitet worden ist).

5. Wir haben demnächst zu untersuchen, wie das Sollen in i Inhalt erhält?

„Das Princip der Sittlichkeit ist der nothwendige Gedanke der Intelligenz, dass sie ihre Freiheit, nach dem Begriffe der Selbständigkeit, schlechthin ohne Ausnahme, bestimmen solle" **). (Die Intelligenz in A setzt durch ki in i das Gesetz des Sollens. Allein dies Gesetz des Sollens ist zunächst das Denkgesetz. Wie nun in C, als Inhalt des Denkens, die Freiheit in i ist, so hat das Denkgesetz in A die Freiheit zum Inhalte. Wird daher das Gesetz des Sollens von A nach i geleitet, so setzt es durch ig die Nothwendigkeit des Denkens in C, und in i die Selbständigkeit, oder Freiheit).

„Das Princip der Sittlichkeit ist ein Gedanke, keinesweges ein Gefühl, oder eine Anschauung", (denn es setzt C nicht i + e, auch nicht e durch h); „es ist reiner Gedanke", (denn es setzt g); „es ist nothwendiger Gedanke", (denn i geht nothwendig nach g); „es ist der erste und absolute Gedanke"; (es sind alle diese Momente von A gesetzt). — „Der Inhalt dieses Gedankens ist, dass das freie Wesen solle, denn Sollen ist eben der Ausdruck für die Bestimmtheit der Freiheit; dass es seine Freiheit unter ein Gesetz bringen solle; dass dieses Gesetz kein anderes sei, als der Begriff der absoluten Selbständigkeit; endlich, dass dieses Gesetz ohne Ausnahme gelte, weil es die ursprüngliche Bestimmung des freien Wesens

*) a. a. O. p. 55. 56. **) a. a. O. p. 59.

enthält" *). (Der Inhalt des Gesetzes in g ist i, i aber ist durch A bestimmt).

„Der Begriff der Sittlichkeit bezieht zufolge seiner Deduction sich gar nicht auf etwas, das da ist, sondern auf etwas, das da sein soll. Er geht rein aus dem Wesen der Vernunft hervor, ohne alle fremde Beimischung, und fordert nichts, als Selbständigkeit; nimmt auf keine Erfahrung Rücksicht, und widerstreitet vielmehr aller Bestimmung durch irgend etwas aus der Erfahrung geschöpftes". „Das Object dieses Begriffes, d. h. dasjenige, was durch das Denken nach ihm uns entsteht, kann nur eine Idee sein; ein blosser Gedanke in uns, von welchem gar nicht vorgegeben wird, dass ihm in der wirklichen Welt ausser uns etwas entspreche". (Der Begriff der Sittlichkeit ist in C, er geht von A aus durch i nach g; in g wird nur i gedacht, d. h. in g ist eine Idee). „Das zufolge des Begriffes der Sittlichkeit gedachte, oder das durch ihn bestimmte Object ist die Idee dessen, was wir thun sollen. Aber wir können nichts thun, ohne ein Object unserer Thätigkeit in der Sinnenwelt zu haben. Woher dieses Object, und wodurch wird es bestimmt?" **). (Das von A gesetzte i wird in g als Idee gedacht; nach dieser Idee in g soll gehandelt werden; das Handeln geschieht in B durch i; i kann aber nicht handeln, wenn ihm nicht e gegenübersteht. Es fragt sich also, woher e stammt, und wodurch es bestimmt wird?)

6. „1) Das Vernunftwesen, welches sich selbst als absolut frei und selbständig setzen soll, kann dieses nicht, ohne zugleich auch seine Welt theoretisch auf eine gewisse Weise zu bestimmen". (B + C kann sich nicht als B + C oder ighef setzen, ohne B von C aus zu bestimmen). „Jenes Denken seiner selbst, und dieses Denken seiner Welt geschehen durch denselben Act, und sind absolut Ein und ebendasselbe Denken; beides integrirende Theile einer und ebenderselben Synthesis. Die Freiheit ist ein theoretisches Princip". (Das Denken des i in g, und des e in f sind ein und ebendasselbe Denken, oder C als g = f. Das Princip dieser Synthesis ist aber i, da C von i aus gesetzt wird.)

*) a. a. O. p. 59. 60. **) a. a. O. p. 65.

„2) Die Freiheit, die auch als praktisches Princip erwiesen wurde, bezieht sich auf jene Weltbestimmungen, und fordert, dieselben zu erhalten, und zur Vollendung zu bringen“. (Das i ist nicht nur i sofern es C setzt, sondern auch, sofern es e bestimmt. Woher nun dieses e?) „Das Vernunftwesen kann sich kein Vermögen zuschreiben, ohne zugleich etwas ausser sich zu denken, worauf dasselbe gerichtet sei“ *). (Ḃ + C kann sich nicht i zuschreiben, ohne e zu setzen, und dies geschieht durch h). Somit hat i an e einen Gegensatz, und da i eine praktische Tendenz ist, so bestimmt es e). „Das Vernunftwesen kann sich kein Vermögen der Freiheit zuschreiben, ohne mehrere wirkliche und bestimmte Handlungen, als durch seine Freiheit möglich, zu denken“ **). (In B bestimmt i das e wirklich, die wirkliche Bestimmung geht von i aus, aber i handelt nicht nur gegen e, sondern auch nach C hin).

„Das Vernunftwesen kann sich ein Vermögen der Freiheit nicht zuschreiben, ohne eine wirkliche Ausübung dieses Vermögens oder ein wirklich freies Wollen in sich zu finden“ ***). (B + C kann sich nicht ein nach e und nach C hin handelndes i zuschreiben, ohne i zu setzen.

„Das Vernunftwesen kann keine Anwendung seiner Freiheit oder Wollen in sich finden, ohne zugleich eine wirkliche Causalität ausser sich sich zuzuschreiben“ †). (Das i handelt nur nach e und nach C hin, sofern es die Causalität des e in sich hat.)

„Das Vernunftwesen kann sich keine Causalität zuschreiben, ohne dieselbe auf eine gewisse Weise durch ihren eigenen Begriff zu bestimmen“ ††). (B + C kann sich i als die Causa von e durch ihe nicht zuschreiben, ohne e durch das von A aus bestimmte i, welches in g gedacht wird, zu bestimmen.) „Ich fühle mich, wenn ich wahrnehme“, (wenn f das e vorstellt, so ist i + e gesetzt). „Aber jedes Gefühl ist Ausdruck meiner Beschränktheit“, (e wird als Schranke gefühlt); „und ich habe Causalität, heisst allemal: ich erweitere meine Schran-

---

*) a. a. O. p. 75.
**) a. a. O. p. 79.
***) a. a. O. p. 83.
†) a. a. O. p. 89.
††) a. a. O. p. 93.

ke" *), (i drängt e zurück). „Meine Causalität wird wahrgenommen als ein Mannigfaltiges in einer steten Reihe" **). (Das Zurückdrängen des e durch i wird in f wahrgenommen.) „Die Folge dieses Mannigfaltigen ist ohne mein Zuthun bestimmt; sonach selbst eine Begrenzung meiner Wirksamkeit" †). (Da e von i zurückgedrängt wird, sofern es von i different ist, so liegt der Grund der in f wahrgenommenen mannigfaltigen Reihe auch in e. Woher kommt aber dieses e?)

„Das reale, thätige und fühlende Ich beschreibt handelnd eine stätige Linie, in welcher gar kein Absatz, oder dess etwas ist; eine Linie, in welcher unvermerkt zum Entgegengesetzten fortgegangen wird, ohne dass im nächsten Puncte, aber wohl etwa um einige Puncte hinaus eine Veränderung erscheine". (In B ist ein Streben von k nach g und von f nach d, das dem kg Entgegengesetzte in fd ist noch nicht durch einen Absatz von kg als different gesetzt, die Gegensätze gehen noch unvermerkt in einander über). „Das reflectirende Ich fasst beliebige Theile dieser fortschreitenden Linie auf, als einzelne Momente. Daher entsteht ihm eine Reihe, bestehend aus Puncten, die ausser einander liegen. Die Reflexion geht gleichsam ruckweise, die Empfindung ist stätig". (In C erfährt die von A ausgehende Linie kig den Anstoss in h, daher entsteht durch C jene Reihe von Puncten). „Zwar die beiden äussersten Grenzpuncte der auf einander folgenden Momente — schliessen unvermerkt in einander über, und insofern ist das, was in beiden getrennten Momenten liegt, einander gleich", (in h geht der Unterschied von kig und fed unter: kig = fed); „aber es wird nur reflectirt auf das Entgegensetzte, und so sind es verschiedene Momente, und es entsteht ein wechselndes Bewusstsein". (In C wird g und f als different gesetzt, durch C ist i von e different). „Dadurch, dass alles denn doch in gewisser Rücksicht gleich ist, wird Identität des Bewusstseins möglich" ††). (In C wird die Differenz, in i ist sie noch nicht).

7. Die durch C gesetzte Differenz in B setzt aber Gleichheit der Differenten voraus. „Das Vernunftwesen kann sich selbst

*) a. a. O. p. 95.
**) a. a. O. p. 96.
†) a. a. O. p. 97.
††) a. a. O. p. 99. 100.

keine Wirksamkeit zuschreiben, ohne derselben eine Wirksamkeit der Objecte vorauszusetzen". (B + C kann i nicht als Wirksamkeit, als Streben setzen, ohne ein Gegenstreben des e vorauszusetzen). Aber i muss in C die Differenz setzen, es ist also ursprünglich i + e Gefühl, denn „die Bestimmtheit der Intelligenz ohne alles Zuthun ihrer Freiheit und Selbstthätigkeit heisst Gefühl" *). (Die Intelligenz ist C, ihre Bestimmtheit ist i + e).

Bisher war B + C als losgerissen von A betrachtet; jetzt wird es nun betrachtet als durch A gesetzt. „Das Ich ist ursprünglich mit einem Triebe, als objectiver Bestimmung desselben gesetzt", (B + C ist durch ki gesetzt, welches nach C fortgeht, um in C die Differenz zu setzen); „es ist daher nothwendig mit einem Gefühle dieses Triebes gesetzt". (Jenes C ist durch i + e bedingt, und in i + e wird das von ki gesetzte i, als solches, gefühlt). „Und auf diese Weise erhalten wir ein nothwendiges und unmittelbares Bewusstsein, an das wir die Reihe des übrigen Bewusstseins anknüpfen können" **). (Das von ki gesetzte i, welches in i + e das i fühlt, setzt ighfe und ist daher das unmittelbare Bewusstsein.)

„Dieses Gefühl des Triebes ist ein Sehnen". „Der Trieb ist eine Thätigkeit, die im Ich nothwendig Erkenntniss wird", (der Trieb i in i + e wird in C Erkenntniss). „Der Trieb erscheint daher als frei entworfener Zweckbegriff". „Der Zweckbegriff aber ist mit einer anderen Bestimmung gesetzt, denn der Trieb" ***). (Der Trieb ist in B, der Zweckbegriff in C). „Wir haben oben den Begriff eines ursprünglichen, bestimmten Systems unserer Begrenztheit überhaupt aufgestellt; die Aeusserung des Begrenzten und der Begrenztheit in uns ist eben Trieb und Gefühl; es giebt sonach ein ursprünglich bestimmtes System von Trieben und Gefühlen. Was unabhängig von der Freiheit festgesetzt und bestimmt ist, heisst Natur. Jenes System der Triebe und Gefühle ist sonach zu denken als Natur; und da das Bewusstsein derselben sich uns aufdringt, und die Substanz, in welcher dieses System sich befin-

*) a. a. O. p. 106.

**) a. a. O. p. 106.

***) a. a. O. p. 107. 108.

det, zugleich diejenige sein soll, welche frei denkt und will, und die wir als uns selbst setzen — zu denken, als unsere Natur. Ich bin selbst in gewisser Rücksicht, unbeschadet der Absolutheit meiner Vernunft und meiner Freiheit, Natur; und diese meine Natur ist ein Trieb" *). (Die Begrenztheit des B + C tritt in C ein, sie ist aber schon in B als Trieb und Gefühl, als i und i + e; das e ist Natur und Natur des i; die mit i verbundene Natur wird aber als solche erst durch C gedacht, und zwar in f; f entwirft also das System der Natur; f entwirft auch obigen Zweckbegriff, und in f steht das unmittelbare Bewusstsein des B + C). „Die Natur ist ein reelles Ganze" **), und näher „ein System reeller Grenzen" ***); „ich selbst bin ein solches Naturganzes" ****). „Jedes Naturding ist durch sich selbst und für sich selbst, was es ist". „Es ist dies das Princip der Substantialität, und das des Naturmechanism das Princip der Causalität" †). „So gewiss ich bin, so gewiss muss ich der Natur Causalität zuschreiben; denn ich kann mich selbst nur als ihr Product setzen" ††). (B + C für sich gesetzt, als losgerissen von A, ist Naturproduct).

8. „Ich finde mich selbst als ein organisirtes Naturproduct. Aber in einem solchen besteht das Wesen der Theile in einem Triebe, bestimmte andere Theile in der Vereinigung mit sich zu erhalten; welcher Trieb, dem Ganzen beigemessen, der Trieb der Selbsterhaltung heisst" †††). (In i ist das in e Gesetzte als Moment schon enthalten, und ist im Triebe i). „Dieser mein Trieb ist Gegenstand der Reflexion", (i geht nach C). „Als Intelligenz aber und mit Intelligenz handelndes Wesen, demnach als Subject des Bewusstseins, bin ich absolut frei und nur von der Selbstbestimmung abhängig. Dies ist mein Charakter. Mithin muss auch meine Natur, inwiefern sie in dem angezeigten Sinne auch nothwendig zu mir gerechnet wird, d. i. inwiefern sie unmittelbares Object des Bewusstseins ist, nur von der Selbstbestimmung abhängen" ††††). (Das i

*) a. a. O. p. 109.
**) a. a. O. p. 116.
***) a. a. O. p. 117.
****) a. a. O. p. 119.
†) a. a. O. p. 120.
††) a. a. O. p. 121.
†††) a. a. O. p. 122.
††††) a. a. O. p. 125.

geht bis e vor; da nun e in f gedacht wird, so wird i in g gedacht. Das in g gedachte i ist aber das von A gesetzte i). „Der Trieb wird mir daher zum reinen geistigen Triebe, oder zum Gesetze der Selbständigkeit“ *); er „geht auf absolute Selbstbestimmung zur Thätigkeit, um der Thätigkeit willen, und widerstreitet sonach allem Genusse, der ein blosses ruhiges Hingeben an die Natur ist“ **). „Die letzte Erzeugniss meiner Natur, als solcher, ist ein Trieb. *Ich* reflectire auf *mich*, d. h. auf diese meine gegebene Natur, die als unmittelbares Object meiner Reflexion nichts, denn ein Trieb ist“ ***). „Das Ich reisst sich los von allem, was ausser ihm sein soll, bekommt sich selbst in seine Gewalt, und stellt sich absolut selbständig hin. Denn das Reflectirende ist selbständig und nur von sich selbst abhängig: aber das Reflectirte ist mit ihm Eins und ebendasselbe“. (Das von i nach C fortgehende, und in g gedachte Moment, ist dasselbe, welches durch h das e setzt, und somit von e und f nicht verschieden). „Es wird nicht etwa bloss das gesagt, dass das Ich von diesem Puncte an sich selbst zusehe, sondern es wird behauptet: es könne von diesem Puncte aus gar nichts im Ich erfolgen, ohne thätige Bestimmung der Intelligenz, als solcher. Reflectirendes und Reflectirtes sind vereinigt, und stellen eine einzige, untrennbare Person dar. Das Reflectirte bringt die reelle Kraft, das Reflectirende bringt das Bewusstsein in die Person. Sie kann von nun an nichts thun, ohne mit Begriffen und nach Begriffen“ †). (Die Vereinigung der entgegengesetzten Momente ig und ef geschieht in C, d. h. in h, nicht etwa in A, denn in A *setzt* diese Vereinigung durch ki u. s. w.; geschieht sie aber in C, so bleibt B + C ein endliches Wesen, eine Person, welcher e reelle Kraft, i, sofern es nach C vorgeht, Bewusstsein verleihet). „*Realität*, deren *Grund ein Begriff* ist, nennt man ein *Product der Freiheit*. Dem Ich kommt von dem angegebenen Puncte aus keine Realität zu, ausser zufolge seines eigenen Begriffes von ihr. Es ist daher von diesem Puncte aus frei, und alles, was durch dasselbe

*) a. a. O. p. 130.
**) a. a. O. p. 131.
***) a. a. O. p. 132.
†) a. a. O. p. 133.

geschieht, ist Product dieser Freiheit" *). (In B + C ist e Realität; ihr Grund das von g gesetzte h, also ein Begriff; g aber ist von i gesetzt, also Product der Freiheit. Dem B + C kommt also nur die in g gedachte Freiheit i als eine Realität zu).

9. „Nach allem bisherigen bin ich frei, aber setze ich mich nicht als frei; bin frei etwa für eine Intelligenz ausser mir, nicht aber für mich selbst. Aber ich bin etwas nur inwiefern ich mich so setze". „Ich, inwiefern ich ein Vermögen habe zu handeln, finde mich unbestimmt" **). (Die in C gesetzte Einheit von ig und ef ist bedingt durch i, ein Unbestimmtes). „Nun aber bin ich Ich, lediglich inwiefern ich meiner als Ich, d. i. als frei und selbständig, bewusst bin. Dieses Bewusstsein meiner Freiheit bedingt die Ichheit" ***). (Das i ist aber Bedingung der Identität von ig und ef, oder von h). „Da alles, was im Ich ist, erklärt wird aus einem Triebe, so muss es einen Trieb geben, dieser Freiheit sich bewusst zu werden; mithin auch einen Trieb nach den Bedingungen dieses Bewusstseins". (In i muss ein Trieb sein: in C ig und ef identisch zu setzen). „Ein solcher Trieb wäre ein Trieb nach Freiheit, um der Freiheit willen"; denn „wenn ein solcher Trieb nicht ist, ist Selbstbewusstsein der Ichheit nicht möglich" †).

„Der Trieb selbst ist Gegenstand des Gefühls" ††), (i ist in i + e); aber „der reine Trieb", welcher auf Freiheit um der Freiheit willen geht, „kommt nicht vor als eine Affection; das Ich wird nicht getrieben, sondern es treibt sich selbst, und schaut sich an in diesem Treiben seiner Selbst" (der reine Trieb kommt von A als ki, so dass i kein e an sich hat); „dieser Trieb ist ein absolutes Fordern" †††). „Mit diesem reinen Triebe ist eine Lust", welche „mit dem Genusse gar nichts zu thun hat, verbunden"; sie „und der Grund der Lust ist etwas von meiner Freiheit abhängendes, etwas, das ich erwarten konnte nach einer Regel. Sie führt mich nicht aus mir selbst heraus, sondern vielmehr zurück in mich. Sie ist Zufriedenheit, dergleichen zur Sinnenlust sich nie ge-

*) a. a. O. p. 134.
**) a. a. O. p. 136.
***) a. a. O. p. 138.
†) a. a. O. p. 139.
††) a. a. O. p. 143.
†††) a. a. O. p. 144. 145.

sellt" *). „Das beschriebene Gefühlsvermögen, welches sehr wohl das obere heissen könnte, heisst das Gewissen" **). (Die in C gesetzte Identität von ig und ef ist bedingt durch i; i ist Freiheit um der Freiheit willen, und Lust; die Lust ist von der Freiheit wohl unterschieden, aber noch nicht e; die Einheit dieser beiden Momente in B ist das Gewissen).

Im Gewissen war gesetzt: der Trieb nach Freiheit, um der Freiheit willen, und dieser „ist der sittliche Trieb" ***); da er aber im Gewissen erscheint, welches auch die Lust enthält, so „ist er ein gemischter Trieb" †). „Der sittliche Trieb fordert Freiheit — um der Freiheit willen. Wer sieht nicht, dass das Wort Freiheit in diesem Satze in zwei verschiedenen Bedeutungen vorkomme? In der letzteren Stelle ist die Rede von einem objectiven Zustande, der hervorgebracht werden soll; dem letzten absoluten Endzwecke, der völligen Unabhängigkeit von allem ausser uns: in der ersteren von einem Handeln, als solchem, und keinem eigentlichen Sein, von einem rein subjectiven. Ich soll frei handeln, damit ich frei werde" ††). (Das i soll e vernichten, damit es A werde; i ist aber das, was ighfe oder B + C, das Individuum setzt).

„Ich soll handeln frei, d. h. ich als gesetztes Ich, als Intelligenz, soll mich bestimmen, also ich soll mit dem Bewusstsein meiner absoluten Selbstbestimmung mit Besonnenheit und Reflexion handeln. Nur so handle ich als Intelligenz frei; ausserdem handle ich blind, wie das Ohngefähr mich treibt". (B + C handelt in B, wie i in g gedacht wird).

„Ich soll als Intelligenz auf eine bestimmte Weise handeln, d. h. ich soll mir des Grundes bewusst werden, aus welchem ich gerade so handle. Dieser Grund kann nun kein anderer sein, weil es kein anderer sein darf, als der, dass die Handlung in der beschriebenen Reihe liege; oder — da dies nur eine philosophische Ansicht ist, keinesweges die des gemeinen Bewusstseins — nur der, dass diese Handlung Pflicht sei. Also ich soll handeln lediglich nach dem Begriffe meiner

*) a. a. O. p. 146.
**) a. a. O. p. 147.
***) a. a. O. p. 121.
†) a. a. O. p. 152.
††) a. a. O. p. 153.

Pflicht; nur durch den Gedanken mich bestimmen lassen, dass etwas Pflicht sei, und schlechthin durch keinen anderen" *). (B + C, bestimmt als Intelligenz oder ig = ef, soll in B durch i das e bestimmen, d. h. sich des Grundes bewusst werden, warum ein von i zu bestimmendes e ihm entgegensteht. Der Grund ist, weil i nach C fortgeht, und durch h das e setzt, also das Princip des e schon als i in sich enthält, aber erst in C die Differenz setzt. Ein von diesem Grunde bestimmtes Handeln ist ein pflichtmässiges). „Der sittliche Trieb ist nicht der kategorische Imperativ, sondern er treibt uns, uns selbst einen zu bilden; uns zu sagen, dass irgend etwas schlechthin geschehen solle" **). Uebersetzen wir uns nun diesen Trieb, so lautet er: „Handle stets nach bester Ueberzeugung von deiner Pflicht; oder: handle nach deinem Gewissen" †).

10. Wir sind jetzt zu dem Puncte gekommen, wo Fichte den Grundsatz der traditionellen Sittenlehre seinem philosophischen Princip gemäss angiebt. Die bisherige Entwickelung ist streng nach seinem philosophischen Principe erfolgt; ihr weiterer Verlauf hat es mit dem Inhalte der traditionellen Sittenlehre zu thun. Dieser Inhalt wird freilich dem philosophischen Principe gemäss modificirt, das Verhältniss der Begriffe der traditionellen Sittenlehre wird so bestimmt, wie es das philosophische Schema fordert; allein die Moralbegriffe jener Sittenlehre sind es, die das Schema erfüllen und auf Fichte's Individualität Einfluss ausüben.

Durch den Inhalt der traditionellen Sittenlehre, deren Princip er auf sein philosophisches Princip zurückgeführt hat, wird nämlich Fichte genöthigt, sein philosophisches Princip in Kirche und Staat einzuführen, und dem Gelehrten in beiden eine Stelle zu geben. Hierdurch werden alle diese Begriffe von dem Einen Principe der Fichte'schen Philosophie durchdrungen, und diese selbst rückt der geschichtlichen Wirklichkeit näher.

---

*) a. a. O. p. 154.

**) a. a. O. p. 155.

†) a. a. O. p. 156.

Der Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten ist nicht nur ein philosophischer, ein Gegensatz von Begriffen, wie der des philosophischen und des empirischen Ich, sondern auch ein geschichtlicher. Dieser geschichtliche Gegensatz erhält nun in Kirche und Staat eine Stelle. Fichte's Kirche und Staat sind zunächst Begriffsgebilde, von denen wir gar nicht wissen, ob sie mit der geschichtlichen Kirche und dem geschichtlichen Staate seiner Zeit irgend etwas gemein haben; allein da in diesen Formen der Gegensatz von Gelehrten und Ungelehrten, welcher ein geschichtlicher ist, erscheint, so müssen diese philosophischen Begriffsgebilde mit der wirklichen Kirche, und mit dem wirklichen Staate seiner Zeit einige Aehnlichkeit haben, können nicht ohne alle geschichtliche Wirklichkeit sein. Wir sind hier ausser Stande zu bestimmen, in welchem Grade die philosophische Kirche und der philosophische Staat Fichte's mit der geschichtlich wirklichen Kirche und dem geschichtlich wirklichen Staate übereinstimmen. Dies liesse sich nur in einer historischen Untersuchung ermitteln, welche nachwiese, in welchem Grade die geschichtlichen Erscheinungen Einer Zeit von Einem Principe beherrscht werden; denn dieser Nachweis würde angeben, inwiefern der Philosoph der Interpret seiner Zeit ist, das ausspricht, was factisch geschieht. Aus einer solchen Untersuchung liesse sich genau erkennen, dass in Zeiten, in welchen es Philosophen giebt, auch in der wirklichen Kirche und in dem wirklichen Staate philosophische Begriffe herrschen, und Erscheinungen hervorrufen, welche den Abstractionen der Philosophen so ähnlich sind, als sich philosophische Abstracta nur äusserlich verwirklichen lassen. Allein zu einer solchen Untersuchung sind wir hier nicht vorbereitet, und können daher hier nur schliessen, dass Fichte's Kirche und Staat der Kirche und dem Staate seiner Zeit nicht unähnlich gewesen sein können, da der geschichtliche Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten in sie eintritt.

Da nun Fichte das, seinem philosophischen Principe gemäss, deducirte Sittlichkeitsprincip in Staat und Kirche einführt, ihm gemäss den Gegensatz von Gelehrten und Ungelehrten bestimmt: so erhellt, dass Fichte's Philosophie in der Sittenlehre von 1798 der geschichtlichen Wirklichkeit näher rückt. Dies Her-

antreten der Philosophie an die geschichtliche Wirklichkeit vermittelt aber, da sie von Fichte's Charakter getragen wird, den Uebergang aus seiner ersten philosophischen Periode in die zweite.

11. „Das Sittengesetz, auf den empirischen Menschen bezogen, hat einen bestimmten Anfangspunct seines Gebietes: die bestimmte Beschränkung, in welcher das Individuum sich findet, wenn es sich zuerst findet; es hat ein bestimmtes, wiewohl nie zu erreichendes Ziel: absolute Befreiung von aller Beschränkung; und einen völlig bestimmten Weg, durch den es uns führt: die Ordnung der Natur. Es ist daher für jeden bestimmten Menschen in jeder Lage nur etwas bestimmtes pflichtmässig, und man kann sagen, dies fordere das Sittengesetz in seiner Anwendung auf das Zeitwesen" *). (Der Ausgangspunct in B + C ist i + e, das Ziel ist h, als Einheit von ig und ef; der Weg ist, von i nach g fortzugehen und ef als durch g gesetzt zu erkennen).

Der Ausgangspunct ist „ein System von Naturtrieben oder ein materieller Leib" **) (i + e). Diesen aber „muss ich zum Zweck der Moralität machen" ***), (ich muss i + e als durch ki gesetzt ansehen; dies geschieht, wenn ich i in g erkenne), denn „das Sittengesetz wendet sich an die Intelligenz" †). (Das k setzt i, damit es in g erkannt werde). Demnach ist „meine Selbstbestimmung als ein Begriff vorhanden". „So gewiss ich nun diese Aufforderung begreife, so gewiss schreibe ich mir zu eine bestimmte Sphäre für meine Freiheit" ††). (B + C begreift in g das i + e als durch ki gesetzt).

12. „Ich kann aber diese Aufforderung zur Selbstthätigkeit nicht begreifen, ohne sie einem wirklichen Wesen ausser mir zuzuschreiben, das mir einen Begriff, eben von der geforderten Handlung, mittheilen wollte, das sonach des Begriffes vom Begriffe fähig ist; ein solches aber ist ein vernünftiges, ein sich selbst als Ich setzendes Wesen, also ein Ich". „Es

*) a. a. O. p. 166.
**) a. a. O. p. 214.
***) a. a. O. p. 216.
†) a. a. O. p. 217.
††) a. a. O. p. 220.

ist Bedingung des Selbstbewusstseins, der Ichheit, ein wirkliches vernünftiges Wesen ausser sich anzunehmen". (Wenn B + C sich in g begreift als durch ki gesetzt, so ist nur kig begriffen; aber A setzt kighfed, folglich auch e und f; wird nun ig als ein Ich gesetzt, so muss ef als ein zweites Ich gesetzt werden). „Ich setze diesem vernünftigen Wesen mich, und dasselbe mir entgegen. D i e s aber heisst, ich setze mich als Individuum in Beziehung auf dasselbe, und jenes als Individuum auf mich. Sonach ist es Bedingung der Ichheit, sich als Individuum zu setzen. — Es lässt sich also streng a priori erweisen, dass ein vernünftiges Wesen nicht im isolirten Zustande vernünftig wird, sondern dass wenigstens E i n Individuum ausser ihm angenommen werden muss, welches dasselbe zur Freiheit erhebe" *). (Wenn in B + C, i sich in g als ein durch ki gesetztes Individuum erkennt, so ist in ef ein zweites Individuum, und das Individuum ig muss sich mit dem Individuum ef vereinigen).

Diese Vereinigung wird nun so bewirkt:

a, „Der moralische Endzweck jedes vernünftigen Wesens ist Selbständigkeit der Vernunft überhaupt, also Moralität aller vernünftigen Wesen. Wir sollen gleich handeln" **). (Das Individuum ig sowohl, als das Individuum ef, soll A werden, d. h. k = d, und, sofern jedes B + C ist, durch ki bestimmt werden).

b, „Jeder soll absolute Uebereinstimmung mit sich selbst ausser sich, in allen, die für ihn da sind, hervorbringen, denn nur unter Bedingung dieser Uebereinstimmung ist er selbst frei und unabhängig. Also zuvörderst jeder soll in G e s e l l s c h a f t leben, und in ihr bleiben, denn ausserdem könnte er keine Uebereinstimmung mit sich hervorbringen, welches ihm doch absolut geboten ist". (Das Individuum ig sowohl, als auch das Individuum ef, sollen sich vereinigen; dies geschieht in h; in h ist also vereinigt ig und ef, folglich ist A gesetzt).

c, „Nun ist jener Endzweck gar nicht ausschliessend diesem oder jenem Individuum eigen, sondern er ist ein gemeinschaftlicher Zweck. Jeder soll ihn haben. Dies vereinigt zuvörderst die Menschen; jeder will nur den anderen von seiner

*) a. a. O. p. 220. 221. **) a. a. O. p. 223.

Meinung überzeugen, und wird vielleicht in diesem Streite der Geister selbst überzeugt von der des anderen. Jeder muss bereit sein, sich auf diese Wechselwirkung einzulassen". (Der Gegensatz wird in C ausgeglichen, also durch Gedankenmittheilung, allein der Zweck dieser Ausgleichung ist gleich zu handeln, also e durch i zu vernichten). „Diese Wechselwirkung aller mit allen zur Hervorbringung gemeinschaftlicher praktischer Ueberzeugungen ist nur möglich, inwiefern alle von gemeinschaftlichen Principien ausgehen, dergleichen es nothwendig giebt; an welche ihre fernere Ueberzeugung angeknüpft werden muss". (Die Ausgleichung von ig und ef ist in C nur möglich, wenn in A der Gegensatz von kig und fed schon ausgeglichen ist). „Eine solche Wechselwirkung, auf welche sich einzulassen jeder verbunden ist, heisst eine Kirche, ein ethisches Gemeinwesen, und das, worüber alle einig sind, heisst ihr Symbol". (Die Gemeinschaft ist in h und besteht aus den Individuen ig und ef; das, wodurch sie Kirche ist, ist das Symbol A).

„Jeder soll Mitglied der Kirche sein" (denn die Bestimmung geht von A aus). „Das Symbol aber muss, wenn die Kirchengemeinschaft nicht ganz ohne Freiheit ist, stets verändert werden, denn das, worüber alle übereinstimmen, wird doch bei fortgesetzter Wechselwirkung der Geister allmählich sich vermehren". (Das Symbol A wird von ig und fe gesetzt; in ig und fe ist aber e und f, und damit das Moment der Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit. Das im Naturrechte, wie in der abstracten Philosophie starre, unveränderliche A wird hier ein Veränderliches).

d, „Also die Uebereinstimmung aller zu derselben praktischen Ueberzeugung, und die daraus folgende Gleichförmigkeit des Handelns ist nothwendiges Ziel aller Tugendhaften" *).

13. Hier zeigt sich bereits der Fortschritt, zu welchem Fichte durch den Inhalt der traditionellen Sittenlehre getrieben wird. In dem Naturrechte deducirte er auch eine Gesellschaft von Individuen, welche durch Vertrag zu einer Einheit verbunden wurden. Dieser Vertrag war ein Starres, Unverän-

*) a. a. O. p. 234—236.

derliches, welches von einem römischen Imperator mit Gewalt gegen Jedermann geltend gemacht wurde. Hier deducirt er ebenfalls eine Gesellschaft, welche durch Vertrag zu einer Einheit verbunden ist, allein die Stipulationen des Vertrages sind veränderlich. Die Einheit soll durch Lehre, durch Ueberzeugung, hervorgebracht werden, sie wird nicht mehr, wie im Naturrechte, durch brutales Dreinschlagen erzwungen.

Die Auffassung der Kirche als einer Gesellschaft von Individuen, welche durch ihr Symbol eine Kirche ausmachen, indem das Symbol als Vertragsdocument der Gemeindeglieder angesehen wird, stammt aus der Zeit, in welcher die Germanen jede Vereinigung von Individuen, den Begriffen des römischen Obligationenrechts über die Contracte gemäss, zu beurtheilen pflegten. Fichte wird von diesen traditionellen Vorstellungen noch absolut beherrscht.

Schon Cicero hält die Logik, das Gesetz des Syllogismus, für ein durch Vertrag Gemachtes. Er sagt: *Tu quidem tabellis obsignatis agis mecum, et testificaris, quid didicerim aliquando, aut scripserim. Cum aliis isto modo, qui legibus impositis disputant* *). Die *leges impositae* sind hier das Gesetz des Syllogismus; Cicero sieht sie für ein willkührliches Machwerk von Individuen an, welche sie auch anders hätten machen können, wenn es ihnen beliebt hätte; sie hätten dem Syllogismus auch vier oder fünf nothwendige Glieder geben können, und ebenso dem Satze, nur zufällig hat er die drei: Subject, Copula und Prädicat. Bei Thomas Hobbes geht die Abhängigkeit von römisch-juristischer Weltanschauung so weit, dass er sich die Vereinigung von Leib und Seele als einen Vertrag denkt, welchen die Seele mit dem Leibe abgeschlossen hat. Die Definitionen des römischen Obligationenrechtes über die Contracte halten seinen Staat zusammen, und constituiren einen Zwingherrn als *vis major*. Dieser, als der lebendige Vertrag, bestimmt das Symbol der Kirche, und ändert es nach Belieben. — Nicht anders ist es bei J. J. Rousseau. Die Kirche ist ihm ein Staatsinstitut, das Symbol ein

*) Tuscul. Disp. c. 11. §. 33.

Gesetz, welches durch Vertrag von den Contrahenten oder ihren Beauftragten festgestellt worden ist.

Nicht anders ist es in England. Die neun und dreissig Artikel der Hochkirche sind Staatsgesetz, welches, wie jedes andere Staatsgesetz, vom Parlamente votirt worden ist, und wie jedes andere Staatsgesetz gehandhabt wird. Die neun und dreissig Artikel enthalten viele Bestimmungen, zu denen ausser christlicher Gesinnung auch positive Kenntnisse gehören, Kenntnisse der Sprachen, in welchen die christlichen Documente abgefasst sind, Kenntnisse der Geschichte. Denn das Christenthum ist eine geschichtliche Erscheinung, hat selbst eine Geschichte. Christenthum sind nicht die beliebigen Phantasien einzelner Individuen, nicht alles, was ein einzelnes Individuum für Christenthum hält, ist darum christlich; sondern was Christenthum ist, das erkennen wir aus den geschichtlichen Schöpfungen des Christenthums, und diese lernen wir wieder aus den geschichtlichen Documenten kennen. Diese müssen verstanden werden, und zu einem Verständniss dieser sind positive Kenntnisse erforderlich. Ob die englischen Gesetzgeber die erforderlichen Kenntnisse gehabt haben, ist nicht bekannt geworden; nichts destoweniger werden die Stipulationen dieser Gesetzgeber für christlich gehalten, und ihnen gemäss verfahren, obwohl der Grund der englischen Kirche garnicht mehr Jesus Christus ist, sondern die Weisheit des englischen Parlaments. Wenn das englische Parlament heute die Gesetze des Manu für Christenthum erklärt, so wird nach ihnen verfahren, als wären sie Christenthum. Dass ein englischer Lord a priori keinen Rock machen kann, das giebt man wohl zu; allein dass er a priori Griechisch und Hebräisch versteht, geschichtliche Documente auszulegen weiss, das wird in England vorausgesetzt.

Ganz anders verhält es sich mit den deutschen Protestanten. Diese haben auch Symbole; aber diese sind keine Staatsgesetze, sondern erklären selbst, dass sie keine *leges*, sondern *testimonia* sind. Sie sind von keiner Staatsbehörde votirt oder anbefohlen worden, sie sind kein Vertrag von Individuen, sondern Zeugnisse von dem Glauben religiöser, begeisterter Individuen. Sie stützen sich auf die Kraft, welchen ihr Inhalt über die Gemüther ausübt, — darauf, dass dieser In-

halt Individuen sich erweckt hat, welche die Innigkeit ihrer Ueberzeugung in Anderen hervorzurufen vermögen, indem sie mit ihrer Begeisterung andere zur Begeisterung entzünden. Sie fordern eine innige Durchdringung der Gemeindeglieder von dem Inhalte ihres Symbols, eine religiöse Begeisterung, welche sich jedem Widerstande zum Trotz geltend macht, oder eine überlegene Gelehrsamkeit, welche in sich die Kraft fühlt, jede unchristliche Ansicht wissenschaftlich zu vernichten. Der Protestantismus beruht auf der christlichen Gesinnung der Gemeinde, er vertraut auf die Kraft seines Grundes, welcher ist Jesus Christus, — darauf, dass dieser sich seine Streiter schon erwecken wird, und diese das Christenthum schützen werden. Er will nur durch die Ueberzeugung sich geltend machen, und duldet kein anderes Mittel, weil jedes andere Mittel noch einen anderen Mittler zwischen der Gemeinde und ihrem Grunde einschieben würde. Dem Einschieben eines neuen Mittlers, als welcher die englischen Gesetzgeber auftreten, ist aber dadurch vorgebeugt, dass das Symbol der Protestanten sich als ***testimonium***, nicht als ***lex***, ankündigt, denn nach einem ***testimonium*** kann man nicht ***lege*** verfahren, das Dreinschlagen ist von vorneherein abgeschnitten. Wer aber das ***testimonium*** in eine ***lex*** umwandeln will, möge wohl bedenken, was er thut, denn zwischen dem ***testimonium*** und der ***lex*** liegt eine Revolution.

14. Fichte ist es sich wohl bewusst geworden, woher diese Bestimmung an ihn gekommen ist, dass das Symbol seiner Kirche veränderlich sei. Er sagt: „Das Symbol ist veränderlich und soll durch gute, zweckmässig wirkende Lehre immerfort verändert werden; — dies ist der Geist des Protestantismus. Das Halten auf das Alte, das Bestreben, die allgemeine Vernunft zum Stillstande zu bringen, ist der Geist des Papismus. Der Protestant geht vom Symbole aus ins Unendliche fort; der Papist geht zu ihm hin, als zu seinem letzten Ziele. Wer das Letztere thut, ist ein Papist, der Form und dem Geiste nach, obgleich die Sätze, über welche er die Menschheit nicht hinauslassen will, der Materie nach, ächt Lutherisch oder Calvinisch u. dgl. sein mögen“ *).

*) a. a. O. p. 245.

Fichte fasst den Gegensatz hier ganz richtig, der Protestant geht vom *testimonium* aus, der Papist von der *lex*, wie der Hochkirchler. Der Unterschied zwischen dem Papisten und dem englischen Hochkirchler ist nur der, dass der Hochkirchler von dem Staatsgesetze der 39 Artikel ausgeht, als von einem papiernen Papste, gerade so wie die Römer, in der Zeit der grossen Juristen, die XII Tafeln als einen papiernen Papst verehrten. Der Katholik geht ebenfalls von Gesetzen aus, und verfährt *lege*; allein sein Gesetz wird theilweise belebt durch die Autorität des Papstes; was der Papst für christlich erklärt, das ist ebenfalls *lex*, und danach wird auch verfahren. Der Papst steht zu den traditionellen Gesetzen der Kirche und zu der Gemeinde in demselben Verhältnisse, als die römischen Kaiser seit Constantin zum römischen Rechte und zum römischen Volke standen. Die römische Rechtstradition war Gesetz, allein daneben war auch alles das Gesetz, was der Imperator zum Gesetze machte. In der Zeit der grossen Juristen war das Verhältniss ein anderes. Formell war zwar damals auch das Gesetz, was sie dafür erklärten, allein dem Inhalte nach erklärten sie nichts für ein Gesetz, als was der überlieferten Rechtssubstanz gemäss war. Sie waren mehr Interpreten der überlieferten Rechtssubstanz, als Gesetzgeber, denn in ihnen waltete noch eine gewisse Pietät gegen diese überlieferte Rechtssubstanz. Seit Constantin verschwindet diese Pietät, es wurden Gesetze nach Launen, ja für Geld gemacht, und das traditionelle Recht galt nur, sofern der Kaiser es wollte gelten lassen.

15. Fichte legt nun der Kirche ein veränderliches Symbol zum Grunde. Allein der Fortschritt, welchen er dadurch macht, ist nur ein scheinbarer, kein wirklicher, folgenreicher. Denn fragen wir ihn, wie der Fortschritt in der Bestimmung des Symbolvertrages bewirkt werden soll, so kann er uns keine Antwort geben. Das Symbol enthält ihm die Grundsätze, von welchen alle Glieder der Kirche ausgehen. Fichte selbst geht bei all seinem Philosophiren von den drei Sätzen: von dem des Grundes, dem des Widerspruches und dem der Identität aus. Der Symbolvertrag seiner Kirche müsste daher nothwendig diese drei Sätze enthalten; mehr

Grundsätze brauchte er aber nicht zu enthalten. Wenn nun der Symbolvertrag seiner Kirche diese drei Grundsätze enthielte, — wie wollte Fichte dieses Symbol verändern? In all' seinem Philosophiren kommt er über diese drei Sätze nicht hinaus, sie stehen ihm absolut fest, und sind ihm ein eben so Unveränderliches, als dem Papisten und dem Hochkirchler seine *leges.* Die Starrheit des Papismus ist hier noch nicht überwunden; es ist nichts weiter vorhanden, als der gute Wille, sie zu überwinden. Der gute Wille, römisch-juristische Barbarei zu überwinden, dies rüstige Ankämpfen gegen geistige Erstarrung ist aber auch die ausgezeichnetste Eigenschaft germanischer Philosophen. Mag der ganze Inhalt ihrer Kategoriengebäude zusammenstürzen, der gute Wille der Individuen, ihr rüstiges Kämpfen gegen römische Barbarei wird stets dankbar von der Nation anerkannt werden.

16. Fichte hat uns die Kirche construirt, — sehen wir, wie er den Staat aufbauet. — „Das Sittengesetz in mir, als Individuum, hat nicht mich allein, sondern es hat die ganze Vernunft zum Objecte. Mich hat es zum Objecte lediglich, inwiefern ich Eins der Werkzeuge seiner Realisation in der Sinnenwelt bin“ *). (Das Sittengesetz k geht auf alle Individuen B + C, mögen sie nun durch ig oder durch ef bestimmt werden). „Die Bildung der Sinnenwelt nach Vernunftgesetzen ist aber nicht mir allein, sondern allen vernünftigen Wesen aufgetragen“. „Was auf alle einfliesst, darf ich daher schlechthin nicht thun ohne die Einwilligung aller, mithin nach Grundsätzen, die von allen gebilligt, und der gemeinschaftlichen Ueberzeugung gemäss sind“. „Es muss sonach, nach einem absoluten Gebote des Sittengesetzes, eine solche Ueberzeugung schlechthin hervorgebracht werden. Die Uebereinkunft, wie Menschen gegenseitig aufeinander sollen einfliessen dürfen, d. h. die Uebereinkunft über ihre gemeinschaftlichen Rechte in der Sinnenwelt, heisst der Staatsvertrag; und die Gemeine, die übereingekommen ist, der Staat“ **). (Der Staat steht in A). „Es ist absolute Gewissenspflicht sich mit anderen zu einem Staate zu vereinigen“, und „es ist Gewissenssache, sich den

*) a. a. O. p. 236. **) a. a. O. p. 237. 238.

Gesetzen seines Staates unbedingt zu unterwerfen; denn sie enthalten den präsumptiven allgemeinen Willen, welchem zuwider keiner auf andere einfliessen darf" *).

Wir haben somit zwei Gesellschaften, die Kirche und den Staat. Beide sind für die Individuen bestimmend, stehen also in A. Die Kirche ist durch das von den Individuen vereinbarte Symbol Kirche; ihr Symbol ist veränderlich, und für die Individuen der gemeinschaftliche Ausgangspunct ihres Denkens, d. h. der Syllogismenfabrikation. Der Staat ist ein Vertrag der Individuen, unveränderlich, strenge Unterwerfung fordernd, und gestiftet, um eine gemeinschaftliche Ueberzeugung hervorzubringen.

Woher die Differenz in diese beiden Gesellschaften kommt, ist aus dem philosophischen Principe Fichte's nicht zu ersehen, denn beide sind A, beide werden durch die Vereinigung von ig und ef in h gesetzt. Wozu sollen überhaupt zwei Gesellschaften errichtet werden? Hat die Kirche ein Symbol in A, so haben alle Individuen einen gemeinschaftlichen Ausgangspunct, so ist eine gemeinschaftliche Ueberzeugung vorhanden, und der Staat ist überflüssig. Ist ein Staatsvertrag in A errichtet, und erzwingt er eine gemeinschaftliche Ueberzeugung, so ist die Kirche überflüssig. Wie kommt also Fichte dazu, diese beiden Gesellschaften zu deduciren? Die Antwort ist: weil factisch zwei solche Gesellschaften da sind, weil die traditionelle Sittenlehre diese beiden Gesellschaften behandelt, und aus eben dieser Tradition stammt auch die Differenz in der Bestimmung jeder einzelnen.

Wenn aber Kirche und Staat different sind, und doch jedes A ist, also absolut bestimmend für die Individuen, so fragt es sich: wem sollen die Individuen folgen, der Kirche, oder dem Staate? ein Conflict ist unvermeidlich. Wir wollen daher sehen, wie bei Fichte der Conflict hervortritt, und wie Fichte ihn löst?

17. Kirche und Staat gerathen bei ihm nicht in Conflict, wohl aber die lebendigen Repräsentanten derselben, die

---

*) a. a. O. p. 238.

Gelehrten und die Staatsbeamten; daher gehen wir zu der Deduction der Gelehrten fort.

„Ich darf nicht bloss meine Privatüberzeugung über Staatsverfassung und kirchliches System haben, sondern ich bin sogar im Gewissen verbunden, diese meine Ueberzeugung so selbständig und so weit auszubilden, als ichs immer kann" *). Ferner „es ist ausschliessende Bedingung der Ausbildung meiner besonderen Ueberzeugung, dass ich sie mittheilen darf, dass ich sonach von ihr ausgehe". „Die Mittheilung meiner Privatüberzeugung ist absolut Pflicht" **).

Nun aber „soll ich nach obigem in der Gemeine nicht von meiner Privatüberzeugung, sondern von dem Symbole ausgehen. Ich soll, was die Staatsverfassung anbetrifft, nach ihr mich richten, und sie sogar, wenn es meines Amtes ist, ausüben helfen". „Wie lässt dieser Widerspruch sich vereinigen?" †).

„Wir setzten voraus, dass auf Alle gewirkt werden solle, deren Ueberzeugung man nicht durch Nachfragen erfahren könne. Wenn man nun nicht mit allen, sondern mit einer bestimmten, beschränkten Anzahl zu thun hätte, deren Ueberzeugung man allerdings erfahren kann, weil auch sie sich von ihrer Seite mittheilen, und es zu thun vermögen; dann wäre es nicht verboten, dieselbe bekannt zu machen, und von ihr auszugehen. Das synthetische Vereinigungsglied des Widerspruchs wäre eine solche Gesellschaft. Es liegt in ihrem Begriffe folgendes: Sie soll theils beschränkt und bestimmt sein, also nicht Alle, welches ein unbestimmter Begriff ist, sondern eine gewisse Anzahl, die aus allen ausgelesen und insofern von ihnen abgesondert sind, enthalten. Theils soll in ihr die Freiheit, die jeder vor sich selbst und seinem eigenen Bewusstsein hat, alles zu bezweifeln, alles frei und selbständig zu untersuchen, auch äusserlich realisirt und dargestellt sein. Sie ist ein Forum eines gemeinschaftlichen Bewusstseins, vor welchem mit absoluter unbeschränkter Freiheit alles Mögliche gedacht und untersucht werden kann. Wie jeder vor sich selbst frei ist,

*) a. a. O. p. 245.

**) a. a. O. p. 247.

†) a. a. O. p. 247.

so ist er auf diesem Gebiete frei. Endlich, was aus dem bisherigen folgt, jedes Mitglied dieser Verbindung muss die Fesseln des kirchlichen Symbols, und der im Staate sanctionirten rechtlichen Begriff abgeworfen haben: nicht eben materialiter; mag er doch vieles für letzte und höchste Bestimmung der Wahrheit halten, was dort vorgetragen wird; aber ganz gewiss formaliter, d. i. er muss ihnen keine Autorität zuschreiben, er muss es nicht für wahr und richtig halten, weil es die Kirche lehrt oder der Staat ausübt, sondern etwa aus anderen Gründen. Denn dies ist ja der Zweck und das Wesen dieser Gesellschaft, über jene Schranken hinaus zu untersuchen; wer sie aber für Schranken hält, der untersucht nicht über sie hinaus, und ist sonach gar nicht Mitglied einer solchen Gesellschaft, wie die beschriebene. Man nennt eine solche Gesellschaft das gelehrte Publicum" *). (Dies entsteht so: In A steht das Kirchensymbol und das Staatsgesetz; diese wirken durch kig; in ef stehen die Individuen mit ihrer individuellen Ueberzeugung; nun vereinigt sich ig mit ef in h, und diese Vereinigung ist das gelehrte Publicum oder A).

„Es ist für jeden, der sich zum absoluten Nichtglauben an die Autorität der gemeinschaftlichen Ueberzeugung seines Zeitalters erhebt, Gewissenspflicht, ein gelehrtes Publicum zu errichten. Er ist, weil er jene Bestätigung verworfen hat, ohne Leitfaden. Es kann ihm, so gewiss er moralisch denkt, nicht gleichgültig sein, ob er irre, oder nicht; darüber aber kann er vor sich selbst, bei theoretischen Sätzen, die aber doch immer einen näheren oder entfernteren Einfluss auf Moralität haben werden, nie zur völligen Gewissheit kommen. Dazu kommt, dass er die Pflicht hat, seine Ueberzeugung mitzutheilen und sie dadurch gemeinnützig zu machen, sie aber Allen nicht unmittelbar mittheilen darf. Er muss sonach einen ihm Gleichgesinnten aufsuchen, der, so wie er selbst, den Autoritäts-Glauben abgeworfen hat, und er kann nicht eher ruhig sein in seinem Gewissen, bis er diesen, und in ihm eine Bestätigung und zugleich ein Mittel gefunden hat, seine Ueberzeugung niederzulegen, bis sie einst dem Ganzen zu statten kom-

*) a. a. O. p. 248.

men kann. Anderen, die mit ihrer Ueberzeugung in die gleiche Lage kommen, ist es Gewissenspflicht, sich an jene anzuschliessen. So wie mehrere so gesinnt werden, werden sie einander bald auffinden, und es ist durch ihre Mittheilung ein gelehrtes Publicum errichtet".

„Der auszeichnende Charakter des gelehrten Publicums ist absolute Freiheit und Selbständigkeit im Denken; das Princip seiner Verfassung der Grundsatz, absolut keiner Autorität sich zu unterwerfen, in allem sich auf eigenes Nachdenken zu stützen, und schlechterdings alles von sich zu weisen, was durch dasselbe nicht bestätigt ist. Der Gelehrte unterscheidet vom Ungelehrten sich folgendermassen: der letztere glaubt allerdings auch durch eigenes Nachdenken sich überzeugt zu haben, und hat es: wer aber weiter sieht, als er, entdeckt, dass sein System über Staat und Kirche das Resultat der gangbarsten Meinung seines Zeitalters ist. Er hat sich nur durch sich selbst überzeugt, dass gerade dies die Meinung desselben ist, seine Prämissen sind, ohne dass er es eigentlich weiss, ohne sein Zuthun gebildet durch sein Zeitalter; die Folgerungen daraus mag er wohl selbst gezogen haben. Der Gelehrte bemerkt dies, und sucht die Prämissen in sich selbst, stellt mit Bewusstsein und aus freier Entschliessung seine Vernunft für sich auf, als Repräsentant der Vernunft überhaupt" *). Hier tritt schon schärfer hervor, was der Kern des Gegensatzes von Gelehrten und Ungelehrten bei Fichte ist. Der Ungelehrte macht Schlüsse aus Sätzen, welche als wahr vorausgesetzt werden. Dies thun auch die römischen Juristen; dies thaten die Philosophen vor Fichte, denn erst Fichte führte das Gesetz des Syllogismus auf das Gesetz des Satzes zurück. Die Gelehrten dagegen sind Fichte'sche Philosophen.

„Für die gelehrte Republik giebt es kein mögliches Symbol, keine Richtschnur, keine Zurückhaltung. Man muss in der gelehrten Republik alles vortragen können, wovon man sich überzeugt zu haben glaubt, gerade so, wie man es sich selbst zu gestehen wagen darf, zufolge des Begriffes eines ge-

*) a. a. O. p. 248. 249.

lehrten Publicums. — Universitäten sind Gelehrten-Schulen. Es muss also auch auf ihnen alles vorgetragen werden dürfen, wovon man überzeugt ist, und es giebt auch für sie kein Symbol".

„Wie die gelehrte Untersuchung schlechterdings frei ist, so muss auch der Zutritt dazu jedem freistehen. Wer an Autorität innerlich nicht mehr glauben kann, dem ist es gegen das Gewissen, weiter daran zu glauben, und es ist ihm Gewissenspflicht, sich an das gelehrte Publicum anzuschliessen. Keine irdische Macht hat ein Recht in Gewissenssachen zu gebieten, und es ist gewissenlos, irgend jemand, der durch seinen Geist dazu berufen ist, den Zutritt zu diesem Publicum zu versagen.

„Der Staat und die Kirche muss die Gelehrten dulden", d. h. „beide müssen alles dasjenige dulden, worin ihr Wesen besteht: absolute und unbeschränkte Mittheilung der Gedanken". „Weiter aber können sie für die Gelehrsamkeit nichts thun; denn sie liegen in einer ganz anderen Sphäre. Der Staat, als solcher, kann die Gelehrsamkeit, als solche, nicht unterstützen oder weiterbringen; das geschieht nur durch freie Untersuchung; und er untersucht, als Staat, nicht im geringsten und soll nicht untersuchen: er setzt fest. Was Staatsmänner, als Gelehrte, oder was der Staat an den Gelehrten, als Personen, thun will, ist ein anderes.

Die gelehrte Republik ist eine absolute Demokratie oder noch bestimmter, es gilt da nichts, als das Recht des geistig Stärkeren. Jeder thut, was er kann, und hat Recht, wenn er Recht behält. Es giebt hier keinen anderen Richter, als die Zeit und den Fortgang der Cultur.

Religionslehrer und Staatsbeamte sollen auf Vervollkommnung der Menschen hinarbeiten, sie müssen sonach selbst weiter sein, als die Gemeine, d. h. sie müssen Gelehrte sein und eine gelehrte Erziehung genossen haben. Insofern ist der eigentliche Gelehrte, d. i. der nur Gelehrter ist, selbst mittelbar ein Beamter des Staates, denn er ist der Erzieher seiner Volkslehrer und unmittelbaren Beamten. Insofern allein kann er von ihm Besoldung erhalten; und steht unter seiner Aufsicht: nicht dass ihm der Staat vorschrei-

ben könne, was er lehren soll; dies wäre widersprechend, er bliebe dann kein Gelehrter, und die Erziehung des künftigen Staatsbeamten wäre keine gelehrte, sondern eine gemeine symbolische Erziehung, nur etwa nach einem anderen Symbole; sondern dass er wirklich frei das Beste mittheile, was er zu wissen glaubt, und es auf die beste Art thue, die in seinem Vermögen ist. — Gelehrte Schulen sind nicht etwa solche, wo man das künftige Handwerk des Volkslehrers oder Staatsbeamten lernt. Dies muss auch gelernt werden; aber der Unterricht darin ist eine andere Art des Unterrichts. Der Beamte und Lehrer soll nicht blosser Handwerker, sondern Gelehrter sein. Er ist sonach beides; aber es ist ihm Gewissenspflicht, beides in seinem Verfahren genau zu trennen. Denn wo er Volkslehrer oder Beamter ist, ist er nicht Gelehrter, und wo er Gelehrter ist, nicht das erstere" *).

Somit „löst die Idee eines gelehrten Publicums den Widerstreit, der zwischen einer festen Kirche und einem Staate, und zwischen der absoluten Gewissensfreiheit der Einzelnen, stattfindet; und die Realisation dieser Idee ist sonach durch das Sittengesetz geboten" **).

18. Wir haben gesehen, wie Fichte die Nothwendigkeit eines gelehrten Publicums deducirt, wir haben erfahren, welche hohe Stellung dasselbe über Kirche und Staat einnimmt, aber den Inhalt der gelehrten Thätigkeit, die Pflichten des Gelehrten, kennen wir noch nicht. Diese entwickelt Fichte ebenfalls, und zwar aus dem principiellen Gegensatze des philosophischen und des empirischen Ich, so dass hier der Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten aus dem philosophischen Principe deducirt wird.

„Schon oben ist das Reine im Vernunftwesen und die Individualität scharf von einander geschieden worden". (Das Reine wird durch kig gesetzt, die Individualität ist durch ef in B + C bedingt). „Die Aeusserung und Darstellung des Reinen in ihm ist das Sittengesetz; das Individuelle ist dasjenige, worin sich jeder von anderen Individuen unterscheidet. Das Vereinigungsglied des Reinen und des Empirischen liegt

*) a. a. O. p. 249—252. **) a. a. O. p. 252.

darin, dass ein Vernunftwesen schlechthin ein Individuum sein muss; aber nicht eben dieses oder jenes bestimmte; dass einer dieses oder jenes bestimmte Individuum ist, ist zufällig, sonach empirischen Ursprunges". (Jedes Individuum ist B + C, in ihm ist ig und ef in h vereinigt; die Mannigfaltigkeit der Individuen wird durch die Mannigfaltigkeit des e bedingt). „Das Empirische ist der Wille, der Verstand (im weitesten Sinne des Worts, die Intelligenz oder das Vorstellungsvermögen überhaupt), und der Leib". (Das Empirische sind die Momente, welche von i nach e geleitet sind, und jenseits h als empirische auftreten. Das Empirische ist Wille, so lange es noch in i steht, aber e in sich hat, Verstand, sobald es nach g vorgeht, und Leib, sobald es als e gesetzt ist). „Das Object des Sittengesetzes, d. i. dasjenige, worin es seinen Zweck dargestellt wissen will, ist schlechthin nichts individuelles, sondern die Vernunft überhaupt: in einem gewissen Sinne hat das Sittengesetz sich selbst zum Objecte". (Das Object des Sittengesetzes ist das von A durch ki gesetzte, und in g erkannte i). „Diese Vernunft überhaupt ist durch mich, als Intelligenz, ausser mich gesetzt; die gesammte Gemeine vernünftiger Wesen ausser mir ist ihre Darstellung. Ich habe sonach die Vernunft überhaupt ausser mich gesetzt, zufolge des Sittengesetzes, als theoretischen Principes". (Das Sittengesetz, von A durch ki nach i geleitet, wird in g erkannt, und der Erkennende bin ich. Nun setzt g durch h das e und f; ef aber bedingt das Individuelle der anderen Individuen; ef ist ferner von g gesetzt, folglich dasselbe, was g ist, also die Vernunft; diese Vernunft steht aber jenseits h, folglich ausser mir; es ist die Vernunft, individuell gesetzt, d. h. die Gemeine. Ich habe somit die Vernunft ausser mich gesetzt, zufolge des Sittengesetzes i, und zwar von C aus, denn g ist das Princip des Erkennens). „Nachdem diese Entäusserung des Reinen in mir geschehen, soll mir von nun an das empirische oder das individuelle Ich allein Ich heissen". (Ich ist nun B + C). „Wenn ich von nun an dieses Wort gebrauche, bedeutet es immer die Person".

„Wie verhalte ich mich, als Person, zum Sittengesetze? Ich bin dasjenige, an welches es sich richtet, und dem es

seine Ausführung aufträgt; der Zweck desselben aber liegt ausser mir". (An B + C in welchem ef aber herrscht, wendet sich k durch ki, damit i das e bestimme; der Zweck dieser Bestimmung ist d oder A). „Ich bin sonach für mich, d. i. vor meinem eigenen Bewusstsein, nur Instrument, blosses Werkzeug desselben, schlechthin nicht Zweck". (Ich bin B + C, nicht A.) „Durch das Sittengesetz getrieben, vergesse ich mich selbst im Handeln; ich bin nur Werkzeug in seiner Hand. Wer auf das Ziel sieht, sieht sich nicht, aber das Ziel liegt ausser mir. Wie bei jeder Anschauung, so verliert sich auch hier das Subject, und verschwindet in dem Angeschauten, in seinem angeschauten Endzwecke" *). (B + C wird durch ki bestimmt, aber in B ist kein Bewusstsein; wenn aber Bewusstlosigkeit gesetzt wird, so ist C in e verloren, erkennt durch f; B + C ist also gesetzt als in i handelnd, und in fe anschauend).

„Ich kann mich selbst vergessen in meinem Wirken, nur inwiefern dasselbe ungehindert von statten gehet, und ich daher wirklich Mittel bin zur Erreichung des vorgesetzten Zweckes. Geht es nicht von statten, so werde ich dadurch zurückgetrieben in mich selbst, und genöthigt auf mich selbst zu reflectiren; ich selbst werde mir dann, vermittelst des Widerstandes, als Object gegeben. Dann richtet sich das Sittengesetz unmittelbar auf mich selbst und macht mich zum Objecte. Ich soll Mittel sein; ich bin es nicht, wie sich findet; ich soll mich sonach dazu machen" **). (B + C handelt von i aus gegen e; treibt nun i das e zurück, so ist i durch ki bestimmt, ohne dass B + C es weiss. Nun aber wird i von e zurückgedrängt; dann muss B + C auf i reflectiren; denn ighfe ist nun gegeben, und C muss i erkennen, als durch ki gesetzt. Dies geschieht indem B + C in g sein i erkennt).

Wir haben demnach ein Individuum B + C, welches mit i auf e handelt, und in f erkennt; wir haben ein zweites Individuum B + C, welches nicht handelt, sondern in g sein i erkennt als ein durch ki gesetztes. Diesen Gegensatz bestimmt Fichte nun als den Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten.

---

*) a. a. O. p. 254. 255. **) a. a. O. p. 257.

19. „Der Endzweck aller Handlungen des sittlich guten Menschen überhaupt ist: Er will dass die Vernunft und nur sie in der Sinnenwelt herrsche“; d. h. „der sittlich Gute will, dass Vernunft und Sittengesetz in der Gemeine der vernünftigen Wesen herrsche“ *). Dies ist der Vernunftzweck. „Derjenige Theil dieses Zweckes, dessen Beförderung ein Einzelner ganz besonders über sich nimmt, ist sein Beruf“.

„Das eigentliche Object des Vernunftzweckes ist immer die Gemeine vernünftiger Wesen. Entweder es wird auf dieselbe unmittelbar gehandelt: oder es wird gehandelt auf die Natur, um jener willen. — Ein Wirken auf die Natur, bloss um der Natur willen, giebt es nicht: der letzte Zweck dieses Wirkens sind immer Menschen. — Hierauf gründet sich die Haupteintheilung alles menschlichen Berufes. Man könnte das erstere nennen den höheren Beruf, das letztere den niederen, und nach diesem Eintheilungsgrunde die Menschen theilen in zwei Classen, in die höhere und niedere“. (Die höhere Classe ist B + C und erkennt i in g; die niedere Classe ist B + C, bestimmt e durch i und erkennt e in f).

„Das Erste und Höchste, wenngleich nicht das Edelste im Menschen, der Urstoff seines ganzen geistigen Lebens, ist die Erkenntniss. Durch sie wird er in seinen Handlungen geleitet: und die beste Gesinnung behält zwar ihren inneren Werth, aber sie leitet nicht zur Realisirung des Vernunftzweckes, wenn die Erkenntniss nicht richtig ist. Man kann sonach zuvörderst arbeiten auf die menschliche Gemeine, um ihre theoretische Einsicht zu bilden. Dies ist der Beruf des Gelehrten“. (B + C erkennt i in g; dann liegt ihm die Gemeine in ef).

„Einsicht aber ist und bleibt immer nur Mittel zum Zweck. Ohne guten Willen giebt sie keinen inneren Werth; dient auch ohne ihn der Gemeine der vernünftigen Wesen sehr wenig. Sie selbst aber bringt, welches ein Hauptsatz ist, den guten Willen nicht nothwendig hervor“. (Die Erkenntniss in

*) a. a. O. p. 275.

C bringt den guten Willen in i nicht nothwendig hervor, denn i wird von A gesetzt, nicht von C). „Es bleibt sonach noch die besondere Aufgabe, unmittelbar auf die Verbesserung des Willens der Gemeine zu arbeiten. Dies thut die Kirche, welche selbst eben die Gemeine der vernünftigen Wesen ist, durch ihre Diener, die sogenannten Geistlichen, welche richtiger moralische Volkserzieher heissen und sein sollten. Wir werden sonach fürs zweite zu reden haben von den Pflichten der Volkslehrer“.

„Sollen die Menschen im gegenseitigen Einflusse auf einander stehen, so muss vor allen Dingen ihr rechtliches Verhältniss gesichert sein. Dies ist die Bedingung aller Gesellschaft. Die Veranstaltung, durch welche dies geschieht, heisst der Staat. Wir werden zu reden haben von den Pflichten der Staatsbeamten. Dies über die höheren Volksclassen.

„Das Leben des Menschen und seine Wirksamkeit in der Sinnenwelt ist bedingt durch gewisse Verbindungen desselben mit der Materie. Sollen sie sich bilden für Moralität, so müssen sie leben; und die Bedingungen ihres Lebens in der materiellen Natur müssen, inwiefern sie in der Gewalt des Menschen stehen, herbeigeschafft werden. Auf diese Weise steht das unscheinbarste, und für niedrigst geachtete Geschäft mit der Beförderung des Vernunftzweckes in Verbindung. Es bezieht sich auf die Erhaltung und die freie Thätigkeit moralischer Wesen, und ist dadurch geheiligt, gleich wie das höchste.

Die Natur kann in der Production dessen, was zu unserer Nahrung, Bedeckung und zu Werkzeugen unserer Thätigkeit dient, geleitet und unterstützt werden: — der Beruf der Landbauern, welche die Organisation leiten, und deren Arbeit, von dieser Seite angesehen, erhaben ist. — „Das rohe Product muss zum Theil weiter bearbeitet werden, für die Zwecke der Menschen, und wird dadurch zum Kunstproducte: der Beruf der Handwerker, Künstler, Fabricanten. Es muss unter den Menschen Tausch der mancherlei Dinge, deren sie bedürfen, stattfinden. Es wird sehr zweckmässig sein, wenn es ein besonderer Beruf gewisser Menschen wird, diesen Tausch zu besorgen. Dies ist der Beruf der Kaufleute. Die Pflichten dieser verschiedenen Zweige der nie-

deren Classe sind ziemlich dieselben: wir haben sonach nur im Allgemeinen zu sprechen von den Pflichten der niederen Volksclasse" *)

20. Wir haben also zwei Classen von Individuen, 1) solche, welche als B + C das i in g erkennen; 2) solche, welche als B + C durch i das e bearbeiten, und es in f erkennen. — Wir haben jetzt nur noch ihr Verhältniss zu einander zu untersuchen.

„Sieht man die Menschen auf der Erde an, wie man moralisch sie ansehen soll, und was sie allmählich auch in der Wirklichkeit werden sollen, als eine einzige Familie, so kann man annehmen, dass es auch nur Ein Erkenntnisssystem dieser Familie gebe, das von Zeitalter zu Zeitalter sich ausbreitet und vervollkommnet. Wie das Individuum, ebenso wird das ganze Geschlecht klüger mit den Jahren, und entwickelt sich durch Erfahrung.

Die Erkenntniss eines jeden Zeitalters soll höher steigen, und um sie höher zu bringen, dazu eben ist der gelehrte Stand.

Die Gelehrten sind zuvörderst die Depositärs, gleichsam das Archiv der Cultur des Zeitalters: und dies zwar nicht, wie die Ungelehrten, in Rücksicht der blossen Resultate, als welche allerdings auch bei diesen, aber zerstreut, anzutreffen sind; sondern zugleich sind sie in dem Besitze der Principien. Sie wissen nicht nur, dass etwas so ist, sondern zugleich auch, wie der Mensch zu dieser Erkenntniss kam, und wie sie mit seinen übrigen Erkenntnissen zusammenhängt" **). (Der Gelehrte, wie der Ungelehrte ist B + C, beide beginnen mit i; aber der Gelehrte deducirt i aus A, ist also auch im Besitze der Principien; der Ungelehrte geht vom Resultate der ki, von i, aus).

„Ferner: er soll den Geist der Gemeine weiter bringen: entweder durch Berichtigung, welches gleichfalls eine Erweiterung der Erkenntniss ist (wer eines Irrthums erledigt wird, dessen Wissen steigt): theils durch weitere Schlüsse aus dem bisherigen". (Der Gelehrte hat vor sich die Ungelehrten, d. h.

---

*) a. a. O. p. 343—345. **) a. a. O. p. 346.

B + C, in welchem i das e bearbeitet, f das e erkennt. Der Gelehrte reducirt ef auf g, wodurch es gesetzt ist, und führt i nach g, wodurch er A wird.

„Der Gelehrte forscht nicht bloss für sich, berichtigt und erfindet nicht bloss für sich, sondern für die Gemeine, und erst so wird sein Forschen etwas Moralisches, und er Beobachter einer Pflicht, und Diener der Gemeine in seinem Fache. Sein unmittelbarer Wirkungskreis ist das gelehrte Publicum: von diesem aus kommen die Resultate seiner Untersuchungen an die ganze Gemeine“.

„Er soll ferner theils das Object der Cultur seines Zeitalters kennen, theils dasselbe weiterbringen. Das letztere muss er aufrichtig suchen: denn nur so erwirbt er sich wirklich einen eigenen Werth“ *).

„Der moralische Volkslehrer muss das beste und sicherste Resultat der moralischen Cultur des Zeitalters in seiner Gewalt haben“ **), er wird also vom Gelehrten unterwiesen. „Der Staatsbeamte muss ebenfalls ein Gelehrter sein“ †), wird also, wie der Volkslehrer, vom eigentlichen Gelehrten gebildet.

„Die niederen Volksclassen sind zwar nicht das Höchste der empirischen Menschheit, sind aber doch die Stützen derselben. Wie kann der Gelehrte forschen, der Volkslehrer lehren, der Staatsbeamte regieren, wenn sie nicht zuvörderst alle leben können?“

„Es ist die absolute Pflicht der niederen Classen, ihr Gewerbe zu vervollkommnen und höher zu bringen, weil dadurch das Fortschreiten des Menschengeschlechts überhaupt bedingt ist“. Aber „die niederen Classen können ihrer Pflicht, ihr Gewerbe höher zu bringen, kaum Genüge thun, ohne Leitung der höheren Classen, die im unmittelbaren Besitze der Erkenntnisse sind. Es ist sonach die Pflicht derselben, die Mitglieder der höheren Classen zu ehren. Ich rede hier nicht von der Unterwürfigkeit, die sie dem Verwalter der Gesetze, als solchem, nicht von der Folgsamkeit und dem Zu-

*) a. a. O. p. 346. 347.

**) a. a. O. p. 349.

†) a. a. O. p. 357.

trauen, welches sie dem Volkslehrer, als solchem, schuldig sind, denn dieses sind allgemeine Pflichten; sondern von einer Achtung, die sie überhaupt für den Gelehrten auch ausserhalb seines Amtes, als für höher gebildete Menschen haben sollen. Diese Achtung besteht nun nicht etwa in äusserlichen Ehrenbezeugungen, oder in einem stummen und sclavischen Respecte, sondern in der Voraussetzung, dass diese Männer mehr verstehen, und weiter sehen, als sie selbst; nicht in einem blinden Glauben oder stummen Gehorsam, den sie nicht schuldig sind, sondern nur in der blossen Aufmerksamkeit und vorläufigen Annahme, dass ihre Vorschläge wohl vernünftig sein könnten, und ihrer weiteren Prüfung würdig seien. — Kurz: es ist, nur nicht ganz in demselben Grade, dieselbe Stimmung, welche erwachsenen Kindern gegen ihre Eltern zukommt. — Diese Ehrerbietung hängt ab von freier Ueberlegung und Reflexion, und man kann sie sonach, zwar nicht unmittelbar, wohl aber das Nachdenken, wodurch sie befördert wird, zur Pflicht machen“ *).

„Diese Ehrerbietung wird fast lediglich nur durch die eigene Schuld der höheren Classen ihnen versagt, und hängt grösstentheils von der Achtung ab, welche diese jenen bezeigen. — Man respectire ihre Freiheit: denn zu befehlen hat man ihnen doch nichts, wenn man nicht, und inwiefern man nicht ihre Obrigkeit ist; sondern nur zu rathen. Man zeige Achtung für ihr Geschäft, und lasse es an sich merken, dass man die Würde desselben kennt. Will man auf sie wirken, so lasse man sich herab zu ihnen. Es giebt keine zwecklosere Eitelkeit, als die, vor Ungelehrten gelehrt scheinen zu wollen“.

„Das richtige Verhältniss zwischen höheren und niederen Classen, die zweckmässige Wechselwirkung beider, ist die wahre Grundstütze, auf welcher die Verbesserung des Menschengeschlechtes beruht. Die höheren sind der Geist des Einen grossen Ganzen der Menschheit; die niederen die Gliedmaassen desselben; die ersten das denkende und entwerfende, die letzten das ausführende. Derje-

*) a. a. O. p. 363.

nige Leib ist gesund, in welchem unmittelbar auf die Bestimmung des Willens jede Bewegung ungehindert erfolgt; und er bleibt gesund, inwiefern der Verstand fortdauernd die gleiche Sorgfalt für die Erhaltung aller Glieder trägt. So in der Gemeine der Menschen. Ist nur dieses Verhältniss, wie es sein soll, so stellt zwischen den übrigen Ständen sehr bald von selbst das richtige Verhältniss sich ein. Wenn die niederen Stände in ihrer Bildung gehörig fortschreiten — und sie schreiten fort, wenn sie auf den Rath der höheren merken — so sieht der Staatsbeamte nicht mehr herab auf den Gelehrten, als auf einen müssigen Träumer, indem er selbst durch den Gang der Zeiten getrieben wird, die Ideen der letzteren zu realisiren, und sie in der Erfahrung immer bestätigt findet; und auch er wird nicht mehr von ihm verachtet, als ein gedankenloser Empiriker. Dann liegen auch der Gelehrte und der sogenannte Geistliche nicht mehr im Streite in mehreren, oft in einer und derselben Person, weil der gemeine Mann stets fähiger wird, mit der Cultur des Zeitalters fortzugehen *).

21. So nahe war Fichte in seiner Sittenlehre 1798 der geschichtlichen Wirklichkeit gerückt, dass er Stände, welche in seiner Zeit bestanden, deducirte. Aus seinem philosophischen Principe hatte er ihre Nothwendigkeit hergeleitet, jedes einzelnen Pflichten aufgestellt, und eine Harmonie derselben dadurch bewirkt, dass er alle in einer höheren Einheit, in dem Berufe des Gelehrten aufgehen liess. Der Gelehrte umfasste sie alle, wies jedem seine Sphäre und sein Geschäft zu.

In dem Augenblicke, wo Fichte dies theoretische Kunstwerk vollendet hatte, trat die geschichtliche Wirklichkeit an ihn, das lebendige Individuum, hinan, und machte ihm auf praktische, sehr fühlbare Weise bemerklich, dass die deducirte Harmonie der Stände in der Wirklichkeit keinesweges vorhanden wäre. Er wurde des Atheismus beschuldigt, und Er, der Gelehrte, sah sich im offenen Kampfe den Staatsbeamten gegenüber. Seine Handlungsweise in diesem Streite gehört freilich nicht in eine Un-

*) a. a. O. p. 364. 365.

tersuchung über seine Philosophie, da sie es nur mit den philosophischen Begriffen zu thun hat; — allein in seinen philosophischen Schriften zeigen sich manche Begriffsbestimmungen, welche in seiner Handlungsweise bei diesem Streite ihren Grund haben; und daher muss er wenigstens erwähnt werden. Der äussere Zwang, welchen die Anklage des Atheismus ihm auferlegte, praktisch zu handeln, und sein charaktervolles Handeln in diesem Streite bringen — in ihm den geistigen Umschwung hervor, welcher ihn aus seiner ersten philosophischen Periode in die zweite hinüberführt, indem er auf sein Philosophiren einen tiefgehenden Einfluss übt.

C. Das Ende der ersten philosophischen Periode Fichte's.

Das Ende der ersten philosophischen Periode Fichte's kündigt sich in der Sittenlehre an, und zwar dadurch, dass die Grundgedanken, welche Fichte'n in seiner zweiten Periode beschäftigen, schon hervortreten. Diese Grundgedanken sind der Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten, die Geschichte, die Religion.

Das Auftreten dieser Grundgedanken bewirkt aber den Uebergang zur zweiten Periode noch nicht; sondern erst, als zu ihnen ein geschichtliches Ereigniss hinzutrat, welches in Fichte einen geistigen Umschwung hervorbrachte, wurden sie die Grundgedanken seiner zweiten philosophischen Periode. Der Umschwung wird durch sein geschichtliches Handeln vermittelt. Die Motive dieses Handelns sind in der Sittenlehre begrifflich angegeben, erklären aber sein wirkliches Handeln nicht vollständig. Der Uebergang Fichte's von seiner ersten zur zweiten Periode ist daher, theils durch seine philosophischen Studien, theils durch ein geschichtliches Ereigniss vermittelt worden.

Ein wunderbares Zusammentreffen. In dem Augenblicke, wo Fichte in seiner philosophischen Entwicklung fertig ist, um zu seiner zweiten Periode fortzuschreiten, tritt die geschichtliche Wirklichkeit an ihn heran, und bringt in ihm den

Geistesumschwung hervor, welcher ihn hinüberführt. Die in der Sittenlehre gewonnenen Anknüpfungspuncte wären für ihn ein todter Schatz gewesen, — da tritt ein obscures Individuum mit der Beschuldigung des Atheismus gegen ihn auf, mehrere deutsche Regierungen nehmen die Denunciation an, verfahren gegen ihn, und nöthigen ihn zu dem Handeln, welches in ihm einen solchen Umschwung des Geistes hervorbringt, dass jener todte Schatz von ihm belebt, und Inhalt seiner philosophischen Bestrebungen in seiner zweiten Periode wird. Wer in solchen Erscheinungen den gewaltigen Tritt der göttlichen Weltordnung nicht wahrnimmt, dem wird die Weltgeschichte stets ein verschlossenes Buch bleiben, von dem er nichts versteht. Wer in dem Leben des einzelnen Individuums nicht das Wirken weltgeschichtlicher Mächte bemerkt, der gebe es nur auf, Gesetze der Weltgeschichte zu entdecken.

Durch welche Eurer Kategorien erklärt Ihr dies Zusammentreffen, weise Philosophen, gelehrte Kategorienmacher? — Durch die des Zufalls? — Nun was ist denn der Zufall anders, als euer Bekenntniss, dass Ihr den Grund nicht wisst. Euer individuelles Nichtwissen aber zum Grunde eines Ereignisses zu machen, das mit Euch gar nichts zu thun hat, ist doch zu naiv. Es wird Euch daher wohl nichts übrig bleiben, als Euch für bankerutt zu erklären, denn sonst geht es Euch, wie es Euch in der französischen Revolution gegangen ist. *Tabula rasa* zu machen, das verstandet Ihr wohl; aber als Ihr Euch selbst in die Lage versetzt hattet, wo ihr neue Lebensformen schaffen solltet, — was habt Ihr da vermocht? — Aus den Lappen der geschichtlichen Rumpelkammer habt Ihr einen Cento zusammengeflickt — das constitutionelle Spiessbürgerregiment, und den aus dem Corpus juris grossentheils abgeschriebene Code Napoleon. — Das war Eure Weisheit. — Heisst das nicht Bankerutt machen?

a, Der Streit der Gelehrten-Weisheit mit der Beamten-Weisheit.

1. Fichte hatte 1798 in einem Aufsatze: über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, seine religiösen Ansichten seinem philosophischen Principe gemäss

entwickelt. Ein obscures Individuum beschuldigte ihn, dieser Ansichten wegen, des Atheismus; mehrere deutsche Regierungen eigneten sich die Denunciation an, verboten Schriften Fichte's und forderten von der Weimarschen Regierung seine Bestrafung, weil er sich des Atheismus schuldig gemacht hätte. Fichte, in seiner äusseren Existenz bedroht, provocirte an das Publicum, behauptete gegen die Weimarsche Regierung das Recht der freien, gelehrten Forschung, und opferte selbst seinen bisherigen Wirkungskreis auf, weil nur dadurch das Recht der freien, gelehrten Forschung gegen die Ansprüche der Beamten, über die Resultate solcher Forschungen zu entscheiden, gewahrt werden konnte.

Der Streit hat weltgeschichtliche Bedeutung, denn weltgeschichtliche Principien standen einander gegenüber, und das Unterliegen des einen zeigt uns, dass die Hegemonie der Weltgeschichte an das andere übergeht. Die privilegirte Weisheit der Staatsbeamten, welche die Spitze des Gegensatzes des Privilegirten und seines Knechtes ist, hatte Jahrhunderte lang den geschichtlichen Fortschritt vermittelt, und war der Träger des herrschenden Principes gewesen. Das von den Staatsbeamten getragene Princip wurde durch ein anderes verdrängt, welches sich als das der freien, productiven Gelehrsamkeit ankündigte. Die Kraft der privilegirten Weisheit lag im Syllogismus, und im Wissen von bestimmten, auswendig gelernten Grundsätzen, welche durch die Tradition herabgeschwommen waren. Die Kraft der freien Gelehrsamkeit lag in dem Hinausgehen über die als wahr angenommenen Grundsätze jener. Fichte hat freilich die Grundsätze der Wissenschaften nur auf den Satz, — das Gesetz des Syllogismus auf das des Satzes — reducirt; allein er hat den Satz auch mit dem Ich identificirt, dadurch das Individuum in die Wissenschaft eingeführt, und jeder productiven Geisteskraft die Pforte geöffnet, um die Wissenschaft zu erweitern. Fichte hat recht eigentlich der Empirie ihre Berechtigung erkämpft, obwohl er selbst noch von den Banden der philosophischen Tradition gefesselt war, und nur unbewusst ein freier, productiver Geist war. Er ist sich seiner Productivität nicht bewusst geworden, denn welchen Fortschritt er durch seine individuelle Geisteskraft in der philoso-

phischen Tradition bewirkt hat, weiss er nicht, seine geschichtliche Bedeutung ist ihm selbst unbekannt; er meint noch, dass seine Philosophie die frühere Philosophie sei, dass Kant dasselbe gewollt habe, was er wollte; allein factisch hat er mit individueller, productiver Geisteskraft die philosophische Tradition umgestaltet. — Auf dieser productiven Geisteskraft des Individuums beruht aber das Wesen der Empirie. Wem nichts gegeben ist, der bringt als Empiriker nichts zu Stande. Auf den Syllogismus kann man einen dressiren, der nicht ganz schwachköpfig ist, eine Philosophie lässt sich lernen; aber productiver Empiriker kann man nicht durch Dressur werden; denn die Productivität muss angeboren sein, sie ist nicht zu erlernen. Mancherlei positive Kenntnisse braucht der Empiriker; — erst wenn er einen reichen Schatz von positiven Kenntnissen besitzt, äussert sich seine productive Geisteskraft; aber das Wesentliche liegt nicht in den positiven Kenntnissen, sondern in der ursprünglichen Geisteskraft, welche mit jenen positiven Kenntnissen etwas macht, sie combinirt, und Gesetze entdeckt. Dieser schöpferischen Geisteskraft hat Fichte durch sein Philosophiren die Bahn geöffnet; durch seine Handlungsweise in dem Atheismusstreite hat er ihr die geschichtliche Berechtigung erkämpft, und durch ein geschichtliches Factum es constatirt, dass nicht mehr die privilegirte Weisheit, sondern die freie productive Wissenschaft Träger des geschichtlichen Fortschrittes ist; dass nicht mehr der Gegensatz des Privilegirten und seines Knechtes die Geschichte unseres Volkes beherrscht, sondern der des Gelehrten und des Ungelehrten. Fichte hat diesen Umschwung vermittelt, und zwar durch die Energie seines Charakters, indem er der freien, productiven Wissenschaft auch nicht ein Haarbreit vergab.

2. Dies ist der Inhalt des Atheismusstreites. Ob das, was Fichte als Religion lehrt, Christenthum ist, oder nicht, — das ist eine Frage, um die es sich dabei gar nicht handelt. Es ist sehr wohl möglich, dass die Wissenschaft der Gegenwart den Nachweis führen kann, dass das, was Fichte als Religion gelehrt hat, kein Christenthum ist; aber daraus folgt noch gar nicht, dass seine Gegner gegen ihn Recht hat-

ten, denn der Streit ist zwischen ihnen und Fichte, nicht zwischen uns und Fichte. Hätten sie ihre Christlichkeit erwiesen, so hätten sie ein Recht gehabt, Fichte'n einen Atheisten zu nennen, allein diesen Nachweis sind sie schuldig geblieben.

Denn ob ein Individuum christlich ist, oder nicht, lässt sich nicht dadurch erweisen, dass sich eine Klike zusammenthut, und sich gegenseitig die Christlichkeit assecurirt, dass Gevatter X den Gevatter Y und Z producirt, um seine Christlichkeit zu bezeugen, wie er dem Y und Z seinerseits wieder die Christlichkeit bezeugt. Durch solche Assecuranz-Compagnien wird im günstigsten Falle bewiesen, dass die Theilnehmer des guten Glaubens leben, sie seien Christen, aber einen geschichtlichen Beweis haben sie nicht, dass sie es wirklich sind.

Die Geschichte zeigt uns nur zwei Formen, durch welche die Christlichkeit eines Individuums erwiesen wird. Entweder ist einem Individuum der christliche Geist innerlich aufgegangen, es ist vom Evangelium durchdrungen, all sein Denken und Fühlen ist davon voll. Diese Gesinnung bestimmt sein Handeln; mit Feuereifer ergreift es die christlichen Wahrheiten, und sucht ihnen in der Brust seiner Mitmenschen eine Stätte zu bereiten. Ein Zweifel berührt es nicht, ein Hinderniss, seinen Glauben auszubreiten, kennt es nicht, sondern es fühlt in sich die Kraft, jeden Widerstand zu überwinden, und dem Christenthume den Sieg zu verschaffen. In ihm herrscht das Evangelium, und dadurch *ἡ δικαιοσύνη θεοῦ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν.* Es bedarf keines Menschen Zeugniss, um seine Christlichkeit zu erweisen, denn: *μάρτυς μου ἐστὶν ὁ θεός, ᾧ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου ἐν τῷ ἐυαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.*

Oder das Individuum, welchem der Geist des Christenthum aufgegangen ist, verbindet mit der Innigkeit seines Glaubens die Kraft der Wissenschaft. Dem Zweifler tritt der Mann mit einer höheren, tieferen Wissenschaft entgegen, die Angriffe weiss er durch die Ueberlegenheit seiner Gelehrsamkeit zurückzuschlagen, und auch auf diesem Gebiete dem Christenthume den Sieg zu verschaffen. Solche Männer waren die Reformato-

ren, nicht nur fest im Glauben, sondern auch sicher, auf dem Felde der Gelehrsamkeit jedem Zeitgenossen gewachsen zu sein. Das Christenthum hat zu allen Zeiten die Kraft gehabt, die Wissenschaft der Zeit sich dienstbar zu machen. Unsere Gegenwart führt den Nachweis ihrer Christlichkeit empirisch.

Nur diese beiden Formen kennt die Geschichte, um die Christlichkeit eines Individuums zu erweisen. Beiden ist das gemein, dass das Individuum sich einzig und allein auf die von Gott ihm verliehene Geisteskraft stützt, und nur Gott zum Zeugen anruft.

Aus diesem positiven Nachweise der Christlichkeit eines Individuums erhellt aber auch, welche Form uns mit Sicherheit auf die Unchristlichkeit eines Individuums schliessen lässt. Wem Gott nichts gegeben hat, wer schwach im Glauben und schwach in der Wissenschaft ist, wer nicht Gott zum Zeugen aufruft, sondern schwache Menschen und ihre Satzungen, wer weder im wissenschaftlichen Streite das Feld zu behaupten weiss, noch auf die Kraft des Evangeliums vertraut, dagegen bei den Mächtigen der Erde herumkriecht, sie zu verführen sucht, gewisse Satzungen unter den Schutz ihrer Bajonette zu stellen, die Gegner nicht im offenen und ehrlichen Kampfe angreift, oder durch das Feuer der eigenen Begeisterung zu gewinnen sucht, sie dagegen bei der Staatsgewalt anschwärzt: ***Hic niger est, hunc tu Romane caveto***, sie mit Gewalt verfolgt, und ihre äussere Existenz zu gefährden sucht: — bei diesem kann man mit Sicherheit annehmen, dass an ihm nichts weiter christlich ist, als der Name, welchen er usurpirt; dass er nicht für Christus streitet, sondern für die eigene Geistesschwachheit, welche gern etwas vorstellen möchte, und doch als geistige Nullität nichts ist.

3. Von einer solchen geistigen Nullität war Fichte des Atheismus beschuldigt worden, ihre Denunciation war von Staatsbeamten angenommen, und gegen Fichte verfahren worden, als wenn sie erwiesen wäre. Allein wir wollen annehmen, der Denunciant wäre der festen Ueberzeugung gewesen, er selbst sei christlich und Fichte unchristlich (die Staatsbeamten sind gewiss *bona fide* gewesen); so fragt sich: welche Verpflichtung hatten die Parteien gegen einander?

Fichte hatte seine Ansicht von der Religion aufgestellt, in der festen Ueberzeugung, sie sei unumstösslich wahr; er war sich ferner keiner Abweichung vom Christenthume bewusst gewesen. Er sagt: „Mit dem Christenthume, in seiner Ursprünglichkeit gefasst, kann unsere Philosophie nicht in Streit gerathen“ *). — Die Innigkeit einer solchen Ueberzeugung forderte Achtung. Fichte konnte fordern, dass derjenige, welcher von ihm abwich, ihn zu überzeugen suchte, da das rohe Dreinschlagen keine Aenderung der Ueberzeugung hervorbringen kann, wie Fichte's ganzes Verhalten bewiesen hat. Fichte war weder zu schrecken, noch durch Gewalt zu zwingen.

Es ist wahr, dass es Völker gegeben hat, welchen man eine antinationale Ueberzeugung mit Gewalt beigebracht hat, d. h. man hat geistig todte Völker zwingen können, in gewissen fremden Lebensformen sich zu bewegen, und gewisse Worte in einer vorgeschriebenen Reihenfolge herzusagen. In diesem Sinne hat man geistig todten Völkern eine Ueberzeugung aufgezwungen. Aber geistig lebendigen, productiven Völkern hat Niemand eine Ueberzeugung aufzwingen können, und die Deutschen haben durch ihre ganze Geschichte hindurch gezeigt, dass sie keinen Zwang dulden, welcher ihr innerstes Heiligthum, ihre Nationalität, antastet. Der Deutsche duldet lange Ausländerei, aber wehe dem, welcher daraus Consequenzen ziehen will. Wenn der Deutsche sich neun und neunzig Mal gefügt hat, so folgt daraus gar nicht, dass er sich das hundertste Mal auch fügt. Das alte Rom hat dies in der Völkerwanderung, das neue Rom in der Reformation empfunden. Die alten Römer haben die im römischen Heere dienenden Germanen oft schmachvoll — und ungestraft so — behandelt; schliesslich aber haben die Germanen das alte Rom doch unter die Füsse getreten. Das neue Rom hat kurz vor der Reformation die Deutschen auf das Unverschämteste insultirt; nichtsdestoweniger hat es durch die Reformation von den Deutschen eine Wunde erhalten, von der es nicht wieder genesen wird. Der Deutsche lässt sich einmal nicht zwingen, wenn seine Nationalität gefährdet wird; er duldet nur den Zwang, den er

*) Rückerinnerungen, Antworten, Fragen. 1799. Werke. Th. 5. p. 349.

sich selbst auferlegt; wer ihn zwingen will, muss von ihm Nationales fordern.

Fichte hatte daher das Recht, von seinen Gegnern zu fordern, dass sie seine Ueberzeugung achteten, und nur mit den Waffen des Geistes in ihm eine Aenderung der Ueberzeugung hervorzubringen suchten. Er hatte als deutscher Mann das Recht, dies zu fordern, denn das Individuum darf es fordern, dass der Volksgenosse in der gleichen Nationalität stehe, und sich durch keine Ausländerei davon abbringen lasse.

Fichte hatte ferner seine religiöse Ueberzeugung wissenschaftlich bewiesen. Er musste dies, da ihn die wissenschaftlichen Bedingungen seiner Zeit, der Glaube an die Absolutheit der Vernunft, beherrschten; weder Er, noch seine Gegner konnten sich auf die unmittelbare Gabe des christlichen Geistes berufen. Fichte musste fragen: „Wo ist denn das wahre Christenthum? Ist es nicht überall, wo es an uns gelangt, schon hindurchgegangen durch den räsonnirenden Verstand“ *). Wer ihn des Atheismus beschuldigen wollte, musste seine Beschuldigung wissenschaftlich beweisen. Um aber einen solchen Beweis zu führen, mussten die Gegner Fichte's ihn wenigstens verstehen. Allein weder der namenlose Denunciant noch die Staatsbeamten waren in dieser Lage; sie verstanden von Fichte's Philosophie gerade so viel, als der Absatz seines Stiefels; konnten ihm daher wissenschaftlich gar nicht beikommen. Zu welchen Absurditäten die Weimarschen Beamten, welche das Entlassungsdecret Fichte's verfassten, von dem, sie beherrschenden, Principe römisch-juristischer Weltanschauung getrieben wurden, ist oben (I. C. b. §. 5.) entwickelt worden, als von der sprachbildenden Thätigkeit des Philosophen die Rede war.

Das einzige Argument, auf welches sie sich gegen Fichte stützen konnten, war die rohe Gewalt, und dieser stellte sich ein Charakter gegenüber, welcher sich nicht einschüchtern liess. Aeusserlich musste Fichte der Gewalt weichen, aber innerlich blieb er ungebeugt, und vor der Charaktergrösse, welche Er entfaltete, verschwanden seine Gegner in Nichts. Sein Märtyrerthum für die freie, productive Wissen-

*) a. a. O. p. 349.

schaft wurde der Nation ein Vorbild im Kampfe gegen die fremde, privilegirte Wissenschaft, und sollte neue Kämpfer erwecken für den gleichen Kampf. Es handelte sich darum: ob in wissenschaftlichen Fragen dem ein entscheidendes Urtheil zusteht, welcher nichts davon versteht, oder dem, welcher sie versteht; ob die freie, schöpferische Geisteskraft, welche Gott dem Individuum verliehen hat, Raum haben soll, oder ob die, an traditionell überkommene, und auswendig gelernte Sätze gehangene, Syllogistik sie erdrücken soll. Fichte hat durch seine Handlungsweise bewiesen, dass deutsche Individuen sich davon nicht erdrücken lassen, und dies ist ein Gewinn für die Nation.

4. Die sittlichen Motive, welche Fichte's Handlungsweise in dem Atheismusstreite bestimmten, hatte er kurz vorher in der Sittenlehre sich selbst klar gemacht; und ihnen gemäss handelte er. Als Gelehrter war Er an kein Symbol gebunden, sondern hatte die Aufgabe es zu ändern und weiter zu bilden. Er konnte es daher nicht zugeben, dass man seine Religionslehre nach einem Symbol mass, wenn man nicht jenen Obersatz über die Bestimmung des Gelehrten auflöste. Er, der Gelehrte, durfte jede Ansicht in der Wissenschaft aufstellen, wenn er sie nur begründete, denn er hatte die grosse Aufgabe, die Menschheit weiter zu bringen. Ihn dort zu hindern, hiess ihm, gegen das heiligste Recht der Menschheit freveln. Er, der Gelehrte, hatte den Staatsbeamten zu sagen, was Religion sei; wie konnte er sich von ihnen darüber belehren lassen? — Ihn, den Gelehrten, mit Gewalt anzugreifen, war ihm ein Attentat gegen die freie Wissenschaft, gegen die heiligsten Rechte der Menschheit: — ein solches Attentat nicht zu dulden, dazu hatte er die dringendste Aufforderung in seinem Moralprincipe. Was nach seiner innigsten Ueberzeugung böse war, das durfte er nicht dulden, und kostete es auch sein äusseres Lebensglück; die Prätension der Staatsbeamten musste ihm aber als das Schlimmste erscheinen, was es nur geben konnte.

5. So genau aber auch Fichte's Handlungsweise in dem Atheismusstreite den Grundsätzen entspricht, welche er kurz vorher in der Sittenlehre aufgestellt hatte, so ist dieselbe

aus ihnen allein doch nicht zu erklären, weil sie in ihnen allein nicht begründet ist.

Kein Mensch wird zu seinen Handlungen durch Begriffe allein bestimmt; die letzte Bestimmung empfängt seine Handlung von ganz etwas anderem, als von Begriffen. Begriffe wirken mit, um eine bestimmte Handlung hervorzubringen, allein die letzte Entscheidung geben sie bei keinem Menschen. Das besondere Gepräge, welches jede Handlung eines Individuums an sich trägt, hat einen ganz anderen Grund, als einen Begriff. Das, was in dem Individuum die letzte Entscheidung giebt, ist dasselbe Princip, welches den geschichtlichen Gebilden eines Volkes ihr nationales Gepräge giebt, die ganze Geschichte eines Volkes zu einem einheitlichen Ganzen macht, was in jedem Volksgenossen als Volksgeist lebendig ist, in jedem Individuum die individuelle Bestimmtheit des Volksgenossen erzeugt, und allen seinen Handlungen ihr individuelles Gepräge giebt, es ist der im Volksgeiste wurzelnde Charakter des Individuums. Bei grossen Individualitäten fällt der Begriff und der Charakter, das, was sie sagen und das, was sie thun, so genau zusammen, dass das eine Moment fast das andere deckt; allein die Differenz der wirkenden Momente lässt sich doch erkennen, die Handlung des Individuums ist stets das Product zweier, einander entgegenwirkenden, geistigen Kräfte. Sowohl die Geschichte, als auch die Physiologie beweist dies. — Allein bei kleinlichen Individualitäten ist der Unterschied sehr merklich. Man braucht nur unsere modernen Ritter von der gerechten Mitte anzusehen, um sich zu überzeugen, dass daraus, dass sie einen Grundsatz aussprechen, noch gar nicht folgt, dass sie ihn im concreten Falle auch ausführen werden. Ihr Sagen und ihr Thun steht in gar keinem unmittelbarem Zusammenhange, sondern beides richtet sich nach ihrem Eigennutze. Sie sprechen einen Grundsatz aus, wenn sie meinen, er sei ihnen vortheilhaft, und handeln ihm entgegen, wenn sie die Wortbrüchigkeit für profitabler halten. Treue und Glauben sind ihnen Handelsartikel, welche für ein Profitchen losgeschlagen werden; mag die nationale Sittlichkeit darüber zu Grunde gehen, was kümmert es diese Herren, sie machen ihren Schacher dabei.

Nur Männer von edlem Charakter halten es unter ihrer Würde, zu lügen, sie thun, was sie sagen. Es sind dies jene unerschütterlichen Charaktere, welche alles glauben, was sie sagen, weil sie nichts sagen, als was sie glauben. Es sind dies jene Heroen, welche die ganze Last der Weltgeschichte auf sich nehmen, und ein Stück weiter tragen, die wahren Triebräder der Weltgeschichte. Wenn Fichte in dem Atheismusstreite das thut, was er in der Sittenlehre gelehrt hatte, so liegt der Grund davon in seinem Charakter; seine deutsche Individualität bestimmt ihn dazu, nicht die Grundsätze der Sittenlehre, denn diese giebt nur Begriffe. — In unserer gegenwärtigen Untersuchung haben wir es aber mit Fichte's Philosophie, mit systematisch geordneten Begriffen zu thun; wir dürfen daher kein Moment aufnehmen, welches über die Bestimmtheit des Begriffes hinausgeht. Fichte's Handlungsweise in dem Atheismusstreite wird aber entscheidend bestimmt durch seinen Charakter, nicht durch Begriffe; daher dürfen wir hier auf eine historische Erörterung des Atheismusstreites nicht eingehen. — Fichte versichert als Philosoph, und glaubt es selbst, dass Begriffe die Handlungsweise der Menschen bestimmen. Da wir seine Philosophie hier untersuchen, so müssen wir während der Untersuchung uns ihm ganz hingeben, ihm glauben, dass seine Handlungsweise im Atheismusstreite durch seine Moralbegriffe allein bestimmt worden sei, und auf Grund seiner philosophischen Voraussetzungen weiter untersuchen. Wir dürfen die philosophische Untersuchung erst dann abbrechen, wenn wir unter seinen philosophischen Begriffen Bestimmungen finden, welche aus seinem philosophischen Principe nicht mehr zu erklären sind, wenn seine Philosophie Bankerutt macht. Dann bleibt uns in der That nichts weiter übrig, als das lebendige, geschichtliche Individuum, dann dürfen wir die Sphäre philosophischer Begriffe verlassen, und an den lebendigen Menschen hinantreten, um in ihm den Grund von Erscheinungen zu entdecken, welche aus seinem philosophischen Principe nicht mehr zu erklären sind. Wenn wir aus der Schule in das Leben, aus der Philosophie in die Geschichte eintreten werden, dann wird auch der Atheismusstreit empirisch untersucht werden. Der Bankerutt der Philo-

sophie tritt bei Fichte aber erst 1807 ein, daher müssen wir bis dahin unsere Augen noch mit der philosophischen Binde verhüllen.

6. Fichte geräth im Atheismusstreite mit den Staatsbeamten in einen Conflict. Dies ist ein Streit Mann gegen Mann. Allein sowohl Fichte, der Gelehrte, als auch die Staatsbeamten handeln, theils aus ihrer individuellen Bestimmtheit heraus, theils so, wie sie durch die geschichtliche Tradition bestimmt werden. Es tritt daher die Frage ein: Ist der Gegensatz ein individuell, oder ein traditionell bedingter? liegt der Grund des Gegensatzes in den Individualitäten der Gegner, oder in der Tradition, welche eines jeden Denkweise beherrscht? Ist das von der Tradition überlieferte Princip, welches das Denken des Gelehrten bestimmt, demjenigen entgegengesetzt, welches die Denkweise der Staatsbeamten beherrscht? Die Bestimmung des Gelehrten geht vom Moralprincipe, die Bestimmung des Staatsbeamten vom Rechtsprincipe aus; es fragt sich also: Ist der Gegensatz Fichte's und der Staatsbeamten, in der Individualität beider, oder in einem principiellen Gegensatze des Moralprincipes und Rechtsprincipes begründet? — Dass das Letztere der Fall ist, erhellt daraus, dass Fichte von diesem Gegensatze schon beherrscht wird, ehe er seine Philosophie schafft, und dass er damals als reiner Gegensatz des Moralprincipes und des Rechtsprincipes auftritt. Er war ihm also durch die Tradition gegeben.

7. In seinen Beiträgen zur Berichtigung der Urtheile über die französische Revolution von 1793 sagt Fichte: „Der Mensch steht, als vernünftiges Wesen, schlechthin und einzig unter dem Sittengesetze, er darf daher unter keinem anderen stehen, und kein Wesen darf es wagen, ihm ein anderes aufzulegen. Wo ihn sein Gesetz befreit, da ist er ganz frei: wo es ihm Erlaubniss giebt, verweist es ihn an seine Willkühr. Aber eben darum, weil er an seine Willkühr, als einzigen Entscheidungsgrund seines Verhaltens beim Erlaubten gewiesen ist, darf er das Erlaubte auch unterlassen. Liegt einem anderen Wesen daran, dass er es unterlasse, so darf dies ihn darum bitten, und er hat das völlige Recht, auf diese Bitte von seinem strengen Rechte herunter

zu lassen — aber zwingen lassen darf er sich nicht. — Er darf dem anderen die Ausübung seines Rechtes frei schenken. Er darf auch einen Tausch über Rechte mit ihm treffen; er darf sein Recht gleichsam verkaufen".

„Wer legt mir nun in diesem Vertrage das Gesetz auf? Offenbar ich selbst. Kein Mensch kann verbunden werden, ohne durch sich selbst: keinem Menschen kann ein Gesetz gegeben werden, ohne von ihm selbst. Lässt er durch einen fremden Willen sich ein Gesetz auflegen, so thut er auf seine Menschheit Verzicht und macht sich zum Thiere; und das darf er nicht". „Bloss dadurch, dass wir selbst es uns auflerlegen, wird ein positives Gesetz verbindlich für uns. Unser Wille, unser Entschluss, der als dauernd gefasst wird, ist der Gesetzgeber und kein anderer. Ein anderer ist nicht möglich. Kein fremder Wille ist Gesetz für uns; auch der der Gottheit nicht, wenn er vom Gesetze der Vernunft verschieden sein könnte" *).

8. „Jeder hat das Recht sich einem anderen, oder einer schon bestehenden Gesellschaft zur Aufnahme unter sie anzutragen". „Sind ihm die Bedingungen zu hart, so hat er das Recht auf den Beitritt zur Gesellschaft Verzicht zu thun. Er und sie sind zwei Handelsleute, die ihre Waaren jeder so hoch anschlagen, als sie sie los zu werden hoffen. Glück zu, dem, der bei dem Handel etwas gewinnt! Wer hätte denn den Marktpreis festsetzen sollen?" **) Die beiden Handelsleute contrahiren also mit einander. „Entsteht nun bloss aus dem Willen der Contrahenten im Vertrage die Verbindlichkeit gesellschaftlicher Verträge, und kann dieser Wille sich ändern; so ist klar, dass die Frage: ob sie ihren Vertrag ändern können, jener: ob sie überhaupt einen Vertrag schliessen können, völlig gleich ist. Jede Veränderung des ersten Vertrages ist ein neuer Vertrag, worin der alte in so oder so weit, oder ganz aufgehoben, in so oder so weit bestätigt wird" ***).

Fichte muss den Staatsvertrag also aus dem sittlichen Individuum hervorgehen lassen. „Wird uns durch und in der

*) Werke. Th. 6. p. 81. 82.

) a. a. O. p. 85. *) a. a. O. p. 86.

Form unseres reinen Selbst, durch das Sittengesetz in uns, unser wahrer letzter Endzweck aufgestellt, so ist alles in uns, was nicht zu dieser reinen Form gehört, oder alles, was uns zu sinnlichen Wesen macht, nicht selbst Zweck. Es soll uns nämlich nie bestimmen, sondern soll durch das Höhere in uns, durch die Vernunft immer bestimmt werden. Es soll nie thätig sein, als auf das Geheiss der Vernunft; und nie auf andere Art thätig sein, als nach der Norm, die jene ihm vorschreibt" *). Was ist nun diese Norm? „Nichts in der Sinnenwelt, nichts von unserem Treiben und Thun, als Erscheinung betrachtet, hat einen Werth, als insofern es auf Cultur wirkt". „Cultur heisst Uebung aller Kräfte auf den Zweck der völligen Freiheit, der völligen Unabhängigkeit von allem, was nicht wir selbst, unser reines Selbst ist" **). „Die Cultur zur Freiheit ist der einzig-mögliche Endzweck des Menschen, insofern er ein Theil der Sinnenwelt ist, welcher höchste sinnliche Endzweck aber wieder nicht Endzweck des Menschen an sich, sondern letztes Mittel für Erreichung seines höheren geistigen Endzwecks ist, der völligen Uebereinstimmung seines Willens mit dem Gesetze der Vernunft. Alles, was Menschen thun und treiben, muss sich als Mittel für diesen letzten Endzweck in der Sinnenwelt betrachten lassen, oder es ist ein Treiben ohne Zweck, ein unvernünftiges Treiben" ***).

9. Aus diesen Bestimmungen folgt nun, dass „die Cultur zur Freiheit der einzige Zweck der Staatsverbindung sein kann, und dass alle Staatsverfassungen, die den völlig entgegengesetzten Zweck der Sclaverei Aller, und der Freiheit eines Einzigen, der Cultur Aller für die Zwecke dieses Einzigen, und der Verhinderung aller Arten der Cultur, die zur Freiheit mehrerer führen, zum Endzwecke haben, der Abänderung nicht nur fähig seien, sondern auch wirklich abgeändert werden müssen". Allein es erhebt sich „die zweite Frage: wenn eine Staatsverfassung gegeben würde, welche diesen Endzweck erweislich durch die sichersten Mittel beabsichtigte, würde nicht diese schlechterdings unabänderlich sein?

*) a. a. O. p. 87.

**) a. a. O. p. 86.

***) a. a. O. p. 89.

Wären wirklich taugliche Mittel gewählt: so würde die Menschheit sich ihrem grossen Ziele allmählich annähern; jedes Mitglied derselben würde immer freier werden, und der Gebrauch derjenigen Mittel, deren Zwecke erreicht wären, würde wegfallen. Ein Rad nach dem anderen in der Maschine einer solchen Staatsverfassung würde stille stehen und abgenommen werden, weil dasjenige, in welches es zunächst eingreifen sollte, anfinge, sich durch seine eigene Schwungkraft in Bewegung zu setzen. Sie würde immer einfacher werden. Könnte der Endzweck je völlig erreicht werden, so würde gar keine Staatsverfassung mehr nöthig sein; die Maschine würde stille stehen, weil kein Gegendruck mehr auf sie wirkte. Das allgemeine Gesetz der Vernunft würde alle zur höchsten Einmüthigkeit der Gesinnungen vereinigen, und kein anderes Gesetz würde mehr über ihre Handlungen zu wachen haben".

„Freilich ganz wird das nie in Erfüllung gehen", aber „die Menschheit soll, sie wird diesem Ziele immer näher kommen" *). Der Weg zu diesem Ziele wird durch die Staatsverfassung gewiesen; diese muss daher auf dies Ziel gerichtet werden. „Keine Staatsverfassung ist unabänderlich, es ist in ihrer Natur, dass sie sich alle ändern. Eine schlechte, die gegen den nothwendigen Endzweck aller Staatsverbindungen streitet, muss abgeändert werden; eine gute, die ihn befördert, ändert sich selbst ab". „Die Clausel im gesellschaftlichen Vertrage: dass er unabänderlich sein solle, wäre der härteste Widerspruch gegen den Geist der Menschheit. Ich verspreche: an dieser Staatsverfassung nie etwas zu ändern oder ändern zu lassen, heisst: ich verspreche kein Mensch zu sein, ich begnüge mich mit dem Range eines geschickten Thieres". „Ein solches Versprechen, wenn es auch gegeben wäre, sollte gültig sein?" — „Nein Mensch, du darfst das nicht versprechen; du hast das Recht nicht auf deine Menschheit Verzicht zu thun. Dein Versprechen ist rechtswidrig, mithin rechtsunkräftig" **).

10. Fällt nun auch die Clausel der Unabänderlichkeit des Staatsvertrages aus demselben weg, so ist der Abschluss

*) a. a. O. p. 101. 102.

**) a. a. O. p. 103.

desselben doch noch an Bedingungen geknüpft, welche aus dem Begriffe des sittlichen Menschen hergeleitet werden. „Ausschliessende Bedingung eines Vertrages ist, dass kein unveräusserliches Menschenrecht durch ihn veräussert sein müsse. Unsere veräusserlichen Menschenrechte können wir vergeben, wie und gegen welche Bedingungen wir wollen". „Ein unveräusserliches Recht des Menschen aber ist, auch einseitig, sobald er will, jeden seiner Verträge aufzuheben" *). Denn „jeder hat die Pflicht, mithin das unveräusserliche Recht, an seiner Vervollkommnung zu arbeiten, und seiner besten Einsicht jedesmal zu folgen. Er hat demnach auch das unveräusserliche Recht, seine Willkühr nach dem Grade seiner Vervollkommnung abzuändern; keinesweges das Recht, sich zu verbinden, dass er sie nie ändern wolle" **).

11. Wie kommt nun ein Staat zu Stande? „So lange die grösste Gesellschaft, die ganze Menschheit, das ganze Geisterreich, wenn wir wollen, bloss auf das Sittengesetz bezogen wird, ist es zu betrachten als Ein Individuum. Das Gesetz ist das Gleiche und auf seinem Gebiete giebt es nur Einen Willen. Mehrere Individuen sind erst da, wo uns jenes Gesetz auf das Feld der Willkühr übergehen lässt. Auf diesem Felde herrscht der Vertrag; ihn schliessen mehrere" †).

„Formelle Bedingung des Vertrages ist, dass wenigstens zwei moralische Personen dazu gehören" ††). Wenn diese nun contrahiren, „was ist es, das dem Contrahenten eine Verbindlichkeit auferlegt? Sein Wille; denn nichts verbindet, wo das Sittengesetz schweigt, als unser eigener Wille. Mein Recht gründet sich auf seine Verbindlichkeit; mithin zuletzt auf seinen Willen, auf den diese sich gründet. Hat er den Willen nicht, so bekomme ich das Recht nicht. Ein lügenhaftes Versprechen giebt kein Recht". — „Ich gebe ein Versprechen dagegen, lege mir mithin eine Verbindlichkeit auf, und gebe dem Anderen ein Recht. Er hatte den Willen nicht, und gab mir kein Recht. Hat er mich betrogen? — Ich habe nach dem Naturrechte kein vollkommenes Recht auf die Wahr-

*) a. a. O. p. 159.
**) a. a. O. p. 160.
†) a. a. O. p. 108.
††) a. a. O. p. 109.

haftigkeit des Anderen". „Als ich mein wahrhaftes Versprechen gab, nahm ich nicht an, dass er löge; wenn ich vorausgesetzt hätte, dass er löge, so würde ich ihm nicht ehrlicher Weise versprochen haben. Mein Wille war also bedingt. Das Recht, das ich ihm durch meinen Willen gebe, ist bedingt. Log er, so erhielt er kein Recht, weil ich keines erhielt. Es ist gar kein Vertrag geschlossen, denn es ist kein Recht ertheilt, und keine Verbindlichkeit übernommen"

„Wahrhaftigkeit ist also die ausschliessende Bedingung jedes Vertrages". — „Beide meinen es in der Stunde des Versprechens aufrichtig. Es ist ein Vertrag zwischen ihnen. Sie gehen hin, und Einer von Beiden, oder Beide bedenken sich eines anderen, und nehmen in ihrem Herzen den Willen zurück. Der Vertrag ist aufgehoben; die Versprechen sind ungeschehen gemacht; denn Recht und Verbindlichkeit sind aufgehoben.

Bis jetzt bleibt die ganze Sache auf dem Gebiete des inneren Richterstuhles. Jeder weiss, wie er selbst es meine. Ob wirklich ein Vertrag da ist, oder nicht, weiss kein Wesen, als dasjenige, in welchem für beide der gemeinschaftliche innere Richterstuhl ist, die executive Macht des Sittengesetzes, Gott.

Jetzt leistet der Eine, was er versprochen hat, und nun geht die Sache in die Welt der Erscheinungen über. Was folgt hieraus, und was folgt nicht hieraus? — Er macht ohne Zweifel durch seine Handlung klar und sichtbar, dass er es ehrlich gemeint, und von dem anderen geglaubt hat, er meine es gleichfalls ehrlich; dass er wirklich im Vertrage mit dem anderen zu stehen — dass er ihm ein Recht auf sich gegeben, und eins von ihm erhalten zu haben glaubt. — Aber bekommt er etwa durch das äussere Zeichen seiner Wahrhaftigkeit ein vollkommenes Recht auf die Wahrhaftigkeit des anderen, d. i. verbindet er etwa durch seine Leistung den anderen, wirklich zu wollen, was er versprochen hat, und durch diesen seinen eigenen Willen sich zu verbinden? Wenn ich auf die Wahrhaftigkeit des anderen nie ein vollkommenes Recht habe, wie kann ich es denn durch meine eigene Wahrhaftigkeit bekommen?" *)

*) a. a. O. p. 111—113.

„Vor dem unsichtbaren Richterstuhle ist der Vertrag geschlossen, sobald der wahrhafte Wille zur versprochenen Leistung da ist; in die Welt der Erscheinungen tritt er nicht eher ein, bis beide Leistungen völlig vollzogen sind. Der Augenblick, der ihn hier einführt, vernichtet ihn“.

„So lange keiner durch Worte oder Handlungen einen veränderten Willen zeigt, ist anzunehmen, er sei im Vertrage.

Jetzt ändert einer seinen Willen, und von diesem Augenblicke an ist er vor dem unsichtbaren Richterstuhle nicht mehr im Vertrage; er hat kein Recht mehr auf den Staat, und der Staat keins mehr auf ihn. Er zeigt seinen veränderten Willen entweder durch eine offene Erklärung, oder dadurch, dass er die vertragsmässige Hülfe unterlässt, und sich der im Falle der Unterlassung gesetzmässigen Abbüssung nicht unterwirft“ *).

Somit kann Jeder nach Belieben aus dem Staate ausscheiden. „Kann Einer aus dem Staate treten, so können es Mehrere. Diese stehen nun gegen einander und gegen den Staat, den sie verliessen, unter dem blossen Naturrechte. Wollen die, welche sich abgesondert haben, einen neuen Bürgervertrag auf beliebige Bedingungen schliessen, so haben sie, vermöge des Naturrechts, dazu das vollkommene Recht. Es ist ein neuer Staat entstanden. Die zur Zeit nur noch einen Theil umfassende Revolution ist vollendet. — Zu jeder Revolution gehört die Lossagung vom ehemaligen Vertrage, und die Vereinigung durch einen neuen. Beides ist rechtmässig, mithin auch jede Revolution, in der beides auf die gesetzmässige Art, d. i. aus freiem Willen, geschieht“ **).

12. Der Gegensatz, welchen Fichte hier behandelt, ist der des Staates, oder des Rechtsprincipes und des Sittengesetzes. Der Streit wird von Fichte so entschieden, dass das Sittengesetz den Staat aufhebt, denn ein Staat ist gar nicht mehr vorhanden, wenn jedes Individuum in jedem Augenblicke die Vereinigung willkührlich aufheben kann. Es ist der Zustand der Revolution, welcher dadurch bedingt wird, dass zwei so entgegengesetzte Principe, wie das Moralprincip und Rechtsprincip, an den Gliedern eines und desselben Volkes Träger

*) a. a. O. p. 115. **) a. a. O. p. 148.

finden; dass ferner das Rechtsprincip bestimmte geschichtliche Lebensformen erzeugt hat, welche im Namen des Moralprincipes vernichtet werden können. Fichte stellte den Gegensatz dieser beiden Principe in ihrer ganzen Schroffheit in demselben Augenblicke auf, als sie in Frankreich in gleicher Schärfe auf einander platzten, und im Namen der Sittlichkeit und logischen Folgerichtigkeit die Formen des absoluten Staates umgestürzt wurden. Der Gegensatz ist weder von Fichte, noch von den französischen Revolutionären gemacht worden, sondern ein geschichtlich überkommener, es ist ein Gegensatz von Weltanschauungen. Römische und hellenische Weltanschauung stehen unter der Form des Rechtsprincipes und des Moralprincipes einander gegenüber, der Gegensatz ist so schroff, wie die Differenz der Römer und der Hellenen war. Es ist ein weltgeschichtlicher Gegensatz, dem deutschen Volke überliefert, um ihn zu verarbeiten, zur äussersten Schärfe zuzuspitzen, und dann zu lösen. Es ist ein Gegensatz, den wir nicht aufgenommen haben, wie wir indische, chinesische, mexikanische Weltanschauung in uns aufnehmen, indem wir die Völker und ihr Wesen studiren, ohne diesen Weltanschauungen einen weiteren Einfluss auf uns zu gestatten: sondern es sind Weltanschauungen, welche uns in Fleisch und Blut gedrungen sind. Nach diesen Weltanschauungen haben wir unsere Lebensformen gebildet; sie haben uns erzogen, sind in unser Staatsleben eingedrungen, haben unsere Sitten gestaltet, beherrschen unsere Literatur, unsere Kunst, sind tief in unsere Sprache eingedrungen, so dass unsere ganze Denk- und Gefühlsweise durch sie gebildet worden ist. Einen Gegensatz, welcher so tief gedrungen ist, wird man nicht so leicht los, mit einem Decret: *la féodalité est abolie* ist gar nichts geholfen; ändert ihr nicht die Sinnesweise, die Sprache, die Sitte, alle Lebensformen, so habt ihr nichts der Rede werthes erreicht. Nur in dem Maasse, als deutsche Gesinnung herrschend wird, Sprache, Sitte, das ganze Leben durchdringt und umgestaltet, können wir die Ausländerei los werden, und diese Befreiung ist nur möglich, wenn wir die fremden Weltanschauungen ganz verstehen, ihren Widerspruch lösen. Die Lösung ist aber keinesweges die Summe beider, sondern ein Drittes, principiell Unterschiedenes, ein

neuer Volksgeist, welcher in einem ganz anders gearteten Volke sein Leben hat. Nur wenn wir unsere Nationalität studiren, sie pflegen, kräftigen, ins Leben einführen, erfüllen wir unsere weltgeschichtliche Mission.

Ehe wir aber den Gegensatz lösen können, müssen wir ihn kennen. Um ihn aber kennen zu lernen, war es nöthig, dass das Rechtsprincip und Moralprincip erst so hart an einander geriethen, als es in der französischen Revolution geschehen ist; dass Fichte dann den Commentar dazu lieferte, und die ganze Schroffheit des Gegensatzes begrifflich entwickelte.

Der Gegensatz ist alt, weder von den Engländern gemacht, in deren Revolution er hervortritt, noch von den Franzosen, die er im 18ten Jahrhunderte beschäftigt, und deren Revolution er hervorgebracht hat, noch von Fichte und seinen beamteten Gegnern im Atheismusstreite. Die handelnden Personen in diesen geschichtlichen Ereignissen sind Träger weltgeschichtlicher Principe, und handeln in ihrem Dienste. Die beamteten Syllogistiker, welche Fichte'n von Jena vertrieben, handelten nicht aus bösem Willen so, wie sie handelten; sie wussten es nicht besser. Die moralische Niederlage, welche sie durch Fichte's Charakterstärke erlitten, ist nicht durch individuelle Böswilligkeit verschuldet worden, sondern durch die vollendete Gottlosigkeit des Principes, welches sie beherrschte. Es ist der römischen Weltanschauung niemals anders ergangen, als dass sie unterlegen hat, so oft sie mit hellenischer Weltanschauung in Conflict gerathen ist, und Germanen ihre Träger waren.

13. Dieser Gegensatz tritt bei Fichte 1793 hervor, ehe er seine Philosophie geschaffen hatte, er tritt 1798 wieder hervor im Atheismusstreite. Der Unterschied ist jedoch der, dass 1793 Begriffe, das Moralprincip und das Rechtsprincip einander gegenüberstehen; 1798 im Atheismusstreite sind es Individuen, der Gelehrte und der Staatsbeamte, welche den Streit durchkämpfen Dieser Unterschied ist von grosser Bedeutung. Denn zwischen Begriffen giebt es keine Vermittelung, ein Begriff ist, was er ist. Steht ein Begriff dem anderen entgegen, und sind die Individuen nur die Träger der entgegengesetzten Begriffe, so müssen sie auf einander platzen, und der eine den anderen ver-

nichten. So ist es in der französischen Revolution geschehen. Im Namen der Menschenrechte, der Tugend und der Gerechtigkeit sind mit logischer Consequenz alle Formen umgestürzt worden, welche diesen Maassstab nicht ertrugen; vor dem Terrorismus des Syllogismus giebt es keine Gnade. — Anders aber ist das Verhältniss, wenn principiell der Gegensatz nicht ein Gegensatz von Begriffen, sondern von Individuen ist. Sobald das Individuum dem Individuum gegenüber gestellt wird, so haben freilich die entgegengesetzten Begriffe Gewalt über die Gegner, allein sie herrschen nicht mehr ausschliesslich, der Gesinnung wird die Pforte geöffnet; was der Begriff trennt, kann das Gefühl vereinigen. Die gleiche Nationalität kann hervorbrechen, denn sie ist im Individuum lebendig. Kein Individuum ist ohne seine angeborene Nationalität. Steht daher das Individuum dem Individuum gegenüber, so kann der Volksgeist im Individuum sich geltend machen. Es braucht dann nur die nationale Gesinnung belebt zu werden, um den Gegensatz der Begriffe zu überwinden.

Eine solche wirkliche Vermittelung des Gegensatzes zwischen dem Moralprincipe und Rechtsprincipe hat Fichte angebahnt, als er ihn in die Individuen, in die Gelehrten und Staatsbeamten, verlegte. In dem Atheismusstreite äussert sich die vermittelnde nationale Gesinnung noch nicht, allein ihr Hervortreten ist dadurch angebahnt, dass Fichte den Staatsbeamten gegenüber auch nicht ein Jota von dem Rechte des freien, productiven Gelehrten aufgiebt. Wie Fichte's Hartnäckigkeit, mit welcher er als Gelehrter das Moralprincip geltend macht, das Hervorbrechen deutsch-nationaler Gesinnung vermittelt, werden wir in seiner zweiten philosophischen Periode sehen.

14. Von unmittelbarem Einflusse auf sein philosophisches Denken war aber der Atheismusstreit, weil er Fichte'n einen Gegensatz bemerklich machte, der nach seiner Theorie gar nicht vorhanden war. Nach seiner Sittenlehre bestand zwischen den Gliedern der oberen Stände, den Gelehrten, Staatsbeamten und Volkslehrern die schönste Harmonie; der Gelehrte belehrte den Staatsbeamten, was er thun, den Volkslehrer, was er lehren sollte; ein Gegensatz fand nur zwischen

ihnen und den niederen Ständen statt. Im Atheismusstreite erfuhr nun Fichte, dass die Harmonie zwischen den Gelehrten und den Staatsbeamten eine erträumte war; daher konnte der angenommene Gegensatz zwischen den höheren und niederen Ständen nicht mehr bleiben. Der Gelehrte musste principiell auf die eine Seite treten; dann fielen die Staatsbeamten auf die andere Seite mit den niederen Ständen. Die Functionen des Volkslehrers aber liessen sich, da sie ebenfalls durch das Moralprincip bedingt waren, mit denen des Gelehrten vereinigen. So entstand der Gegensatz von Gelehrten und Ungelehrten, indem zu den Gelehrten der Wissenschaftslehrer, welcher zugleich Volkslehrer war, geschlagen wurde, und zu den Ungelehrten die Juristen, so wie alle diejenigen, welche von demselben Principe, als sie, beherrscht wurden. Die Ungelehrten waren Syllogistiker, deren Kraft im Syllogismus lag, unter Voraussetzung gewisser, als absolut wahr angenommener, Sätze; die Gelehrten Wissenschaftslehrer, welche das Gesetz des Syllogismus auf das Gesetz des Satzes, oder das Ich, reducirt hatten. Der Fortschritt, welchen Fichte gemacht hatte, als er die philosophische Tradition durch sein philosophisches Princip begründete, bewirkt also den Unterschied, welcher den Gelehrten vom Ungelehrten unterscheidet. Diesem Gegensatze liegt der Gegensatz von hellenischer und römischer Weltanschauung zu Grunde, und diesen behandelt Fichte in seiner zweiten Periode.

Zunächst sucht er ihn sich selbst klar zu machen, und diese Klärung vollbringt er in der Uebergangsepoche von 1798 bis 1801. Aus seinem philosophischen Principe ihn zu deduciren, vermag er aber erst 1804, und ihn dem Leben näher zu rücken, dem Gelehrten seinen Beruf anzuweisen, erst 1805.

Um dem Gelehrten in der Wirklichkeit einen Beruf zu schaffen, musste er die Wirklichkeit selbst sich klar gemacht haben, und dies that er kurz vorher, indem er 1804—5 sein Zeitalter construirte, also zur Geschichte fortging.

Dass Fichte endlich 1806 zur Religion fortschritt, Er, der Gelehrte, sich mit religiösen Motiven erfüllte, welche für seine Handlungsweise bestimmend wurden, als 1806 über Preussen die grosse Katastrophe hereinbrach, ist nur erklärlich, wenn man die Weltgeschichte als ein organisches Ganzes

fasst, in welchem nach göttlichem Gesetz auch das einzelne Individuum seine Mission vollbringt. Denn der Grund, warum Fichte 1806 zur Religion fortschritt, ist nur aus dem Folgenden, nicht aus dem Vorhergehenden begreiflich. Weder in der Bestimmung des Gelehrten von 1805, noch in einer anderen früheren Schrift, liegt ein Motiv, zur Religion fortzugehen. Nichts destoweniger thut es Fichte, und aus seiner Handlungsweise nach der Schlacht bei Jena erhellt, dass diese religiösen Motive sein Handeln bestimmt haben; in den Reden an die deutsche Nation zeigt es sich, dass das Hervorbrechen deutscher Nationalität durch seine Religiosität bedingt war. Das Individuum greift hier in das Leben seines Volkes ein; in seiner Deutsch-nationalen Individualität liegt also der Grund seines Fortschreitens.

Obwohl zunächst nur Fichte's Fortschreiten zur Geschichte durch die Bestimmung des Gelehrten bedingt ist, so finden sich in seiner Sittenlehre von 1798, welche den Uebergang zu seiner zweiten Periode vorbereitet, nicht nur die Momente, welche ihn zur Geschichte, sondern auch die, welche ihn zur Religion führen. Sowohl die Geschichte, als auch die Religion werden von ihm noch philosophisch gefasst, weil Fichte nur durch die Brille der Philosophie sehen kann, allein ein Fortschritt zur geschichtlichen Wirklichkeit ist dennoch vorhanden.

b, Der Fortschritt zur Geschichte.

1. Anknüpfungspuncte an die Geschichte finden sich in Fichte's Philosophie stets da, wo er aus dem Moralprincipe deducirt. Daher zeigt sich schon 1794 ein solcher. „Der Mensch kann seinen Zweck nur erreichen durch Kenntniss seiner sämmtlichen Anlagen", zu welchen auch „seine Bedürfnisse" gehören. „Mit der Kenntniss dieser muss die Kenntniss der Mittel vereinigt sein; wie sie befriedigt werden können, und diese Kenntniss fällt dem Gelehrtenstande anheim". „Die Kenntniss seines sittlichen Zweckes gründet sich auf reine Vernunftsätze und ist philosophisch; die Kenntniss seiner Bedürfnisse, und der Mittel ihrer Befriedigung gründet sich zum Theil auf Erfahrung, und ist insofern philosophisch-historisch (nicht bloss historisch; denn ich

muss ja die Zwecke, die sich nur philosophisch erkennen lassen, auf die in der Erfahrung gegebenen Gegenstände beziehen, um die letzteren als Mittel zur Erreichung der ersteren beurtheilen zu können)". „Der Gelehrte muss ferner nicht nur wissen, welche Anlagen der Mensch an sich habe, und durch welche Mittel überhaupt man dieselben entwickeln könne": „sondern er muss auch wissen, auf welcher bestimmten Stufe der Cultur diejenige Gesellschaft, deren Mitglied er ist, in einem bestimmten Zeitpuncte stehe, — welche bestimmte Stufe sie von dieser aus zu ersteigen, und welcher Mittel sie sich dafür zu bedienen habe". „Darüber muss man die Erfahrung befragen; man muss die Begebenheiten der Vorwelt — aber mit einem durch Philosophie geläuterten Blicke — erforschen; man muss seine Augen rund um sich herum richten, und seine Zeitgenossen beobachten. Dieser letzte Theil der für die Gesellschaft nothwendigen Kenntniss ist demnach bloss historisch" *).

In demselben Sinne spricht sich Fichte 1798 aus. „Die Gelehrten wissen nicht nur, dass etwas so ist, sondern zugleich auch, wie der Mensch zu dieser Erkenntniss kam, und wie sie mit seinen übrigen Erkenntnissen zusammenhängt". „Ein Gelehrter soll daher zuvörderst den Gang der Wissenschaft bis auf sein Zeitalter, und die benutzten Principien derselben historisch kennen" **).

2. Fichte gelangt also von seinem Moralprincipe aus zur Geschichte. Die Geschichte kann er aber noch nicht rein, in ihrer empirischen Wirklichkeit, fassen, sondern er sieht sie durch seine philosophische Brille. Was für eine Geschichte dem Philosophen bei dieser Anschauungsweise entsteht, wollen wir noch in der Kürze angeben.

Im Jahre 1800 giebt Fichte genau den Punct an, wo er von seinem Systeme aus zur Geschichte kommt. „Der Denker findet die gegebenen Verhältnisse nicht nur zufällig, sondern zuweilen gar wunderlich. Er erhebt also die Frage: wie und auf welche Weise ist doch alles so geworden, wie es ist,

*) Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. 1794. Werke. Th. 6. p. 326. 327.

**) Das System der Sittenlehre. 1798. Werke. Th. 4. p. 346.

da es ja auf die verschiedensten Arten anders sein konnte? Diese Frage beantwortet ihm die Geschichte der Vorzeit; wie denn alle gründliche Geschichte nichts anderes sein kann und soll, als eine genetische Beantwortung der Causalfrage: auf welche Weise ist denn der gegenwärtige Zustand der Dinge entstanden, und aus welchen Gründen hat die Welt sich gerade so gebildet, wie wir sie vor uns finden" *). Die Geschichte ist Fichte'n identisch mit der Welt, d. h. im Schema mit e. Es kommt also darauf an zu deduciren, wie e von A gesetzt wird; e wird durch A gesetzt, indem kig in h einen Anstoss erhält, und dadurch e wird. Diese Deduction beantwortet die Causalfrage, und ist ihm Geschichte.

Zu welchen Consequenzen eine solche Geschichtsansicht führt, hat Fichte selbst erfahren. Fichte hatte F. A. Wolff, den grossen Vorläufer der historischen Empirie, sagen lassen, er wäre durch Construction a priori zu denselben Resultaten in Betreff des Homerischen Epos gekommen, wie Wolff durch seine empirischen Untersuchungen. Hierauf liess Wolff ihm wieder sagen: „Es habe Völker gegeben, von denen nur noch die Namen, und diese bloss in alten Lexicographen vorkämen, es würde hübsch sein, wenn Fichte uns die Geschichte dieser Völker lieferte, da er doch dergleichen a priori zu finden wisse" **). Fichte erwiderte: „Ich bin nicht Philolog von Profession: als Philosoph bin ich bekannt. Als Philosoph nur durfte ich die historische Entdeckung würdigen" †); und wies den Gedanken von sich, „dass durch eine Erkenntniss a priori, die Untersuchung a posteriori überflüssig gemacht werden könnte" ††).

Fichte giebt hier in der That zu, dass er als Philosoph von bestimmten Voraussetzungen beherrscht wird, und ihnen gemäss denkt, dass sein Denken nicht das allgemeine Denken aller Menschen ist, sondern ein ganz bestimmtes. Er giebt auch zu, dass der Philolog die Voraussetzungen des Philoso-

*) Der geschlossene Handelsstaat. 1800. Werke. Th. 3. p. 449.
**) Fichte's Leben und litterarischer Briefwechsel. Th. 2. p. 433.
†) a. a. O. p. 434. ††) a. a. O. p. 435.

phen nicht theilt, und darum seine Ansprüche, der Gattung des Menschen anzugehören, nicht verliert. Aber er ist nun einmal nicht im Stande, die Wirklichkeit anders anzuschauen, als durch die philosophische Brille; er meint, alles, was der Philolog von f aus in e erkenne, werde durch den Philosophen aus A deducirt. Fichte ist der festen Ueberzeugung, dass die geschichtlichen Erscheinungen seinen philosophischen Kategorien congruent sind. Dass dies nicht der Fall ist, ist jedem Empiriker bekannt, es gehört vielmehr eine tüchtige historische Unwissenheit dazu, um eine solche Congruenz zu erträumen.

c, Der Fortschritt zur Religion.

1. Durch die Sittenlehre kommt Fichte zur Religion. Der Charakter seiner Religion ist jedoch durch ihren Ursprung bestimmt, sie ist selbst nichts, als Moralphilosophie.

Den Uebergang zur Religion vermittelt der Begriff der Kirche. Die Sittenlehre forderte eine Wechselwirkung aller Menschen, um eine gemeinschaftliche Ueberzeugung hervorzubringen. Da aber, nach der Voraussetzung des Philosophen, eine solche nicht erreicht werden kann, wenn sie nicht von gleichen, contractlich festgesetzten Grundsätzen ausgehen, so errichten sie einen Symbolvertrag, und durch diesen entsteht ein ethisches Gemeinwesen, die Kirche *).

Fichte's Begriff der Kirche enthält zwei principiell entgegengesetzte Bestimmungen, sie ist nämlich ein Vertrag, und zugleich ein ethisches Gemeinwesen. Das, was die Kirche begründet, ist das Symbol, d. h. die contractlich festgestellten Grundsätze, von welchen alle Mitglieder der Gesellschaft ausgehen. Die Kirche ist in dieser Beziehung starr, unveränderlich, todt, wie das römische Recht, und die römisch-katholische Kirche. Fichte's Kirche ist aber zweitens ein ethisches Gemeinwesen; die Grundsätze derselben sind in ihren Gliedern lebendig, die Gemeinde ist ein wesentliches Element der Kirche. Die Gemeinde ist erfüllt von jenen Grundsätzen; diese üben auf ihre Gesinnung, ihre Handlungsweise eine Macht aus, nehmen Theil an dem Leben des Individuums,

*) Das System der Sittenlehre. 1798. Werke. Th. 4. p. 236.

sind also veränderlich, wie die Individuen und die Geistesformen, in welchen die Hellenen ihren Geist ausgeprägt haben. — Beide principiell entgegengesetzte Ansichten liegen in Fichte's Begriff der Kirche. Welche von ihnen, bei näherer Entwickelung dieses Begriffes, das Uebergewicht erhalten sollte, hing von Fichte's Individualität ab; und diese entschied für die letztere Ansicht. Er sagt: „Der Zweck der Kirche ist der Gesammtzweck der ganzen moralischen Gemeine“, und dieser ist: „Einmüthigkeit über moralische Gegenstände hervorzubringen“. „Die Kirche ist nicht etwa eine besondere Gesellschaft, wie es oft vorgestellt wird, sondern sie ist nur eine besondere Ansicht derselben einigen, grossen, menschlichen Gesellschaft. Alle gehören zur Kirche, inwiefern sie die rechte moralische Denkart haben, und alle sollen zu derselben gehören“, denn „die Menschen insgesammt machen eine einzige moralische Gemeine aus“ *).

2. Beide Ansichten von der Kirche, — die, welche sie als ein Starres, Unveränderliches, durch Symbolvertrag ein für alle Mal Festgestelltes fasst, und die, welche sie als eine ethische Gemeinde fasst, welche sich verändert, — stellt er nun schroff einander gegenüber, indem er den Gegensatz des Gelehrten und des Ungelehrten in diese Gemeinde einführt. Er unterscheidet die, an dem Symbolvertrage klebende, ungelehrte Menge von dem Gelehrten, welcher die Verpflichtung hat, den Symbolvertrag zu ändern, und die Gemeinde weiter zu bilden. Da nun dem Symbolvertrage die römisch-juristische Ansicht zu Grunde liegt, der Bestimmung des Gelehrten die hellenisch-philosophische, so erhellt, dass Fichte hier schon unbewusst denselben Gegensatz hat, welcher ihm als Gegensatz erst durch den Atheismusstreit klar wurde. Aber er modificirt ihn auch schon so, dass er auflösbar wird.

Fichte deducirt aus dem Begriffe der Kirche, als eines ethischen Gemeinwesens: „Die allgemeine Pflicht aller, alle moralisch zu bearbeiten, kann übertragen werden auf einen besonderen Stand, und wird auf ihn übertragen. Die Personen dieses Standes sind insofern Beamte, Diener der Kirche. —

*) a. a. O. p. 348.

Alle sollten Alle bilden: der sonach, dem sie ihre Pflicht übertragen haben, bildet im Namen Aller".

„Der Diener der Kirche muss davon ausgehen, worüber alle einig sind, vom Symbol. — Er muss darauf hinausgehen, worüber alle einig werden sollen. Er muss sonach weiter sehen, als die Einzelnen"; „er ist sonach, und soll nothwendig sein ein Gelehrter in diesem besonderen Fache. — Alle sollen einig werden; sie sollen aber auch während ihres Fortschreitens einig bleiben: mithin muss er stets so gehen, dass alle ihm folgen können". „Sobald er in seinem Vortrage der Cultur Aller zuvor eilt, sobald redet er nicht mehr zu Allen, und redet auch nicht mehr in Aller Namen, sondern redet in seinem eigenen Namen. Das Letztere nun mag er allerdings thun als Privatperson; oder da, wo er auch in seinem eigenen Namen redet und die Resultate seiner eigenen Vernunft vorträgt, in der gelehrten Republik: aber da, wo er als Diener der Kirche redet, stellt er nicht seine eigene Person, sondern die Gemeine vor" *). Die Gemeine besteht also aus denjenigen Individuen, welche am Symbolvertrage festhalten, der gelehrte Volkslehrer setzt ihn nur als Ausgangspunct voraus, und geht darüber hinaus. Beiden gemeinschaftlich ist aber der moralische Inhalt des Symbolvertrages, allein ihr Verhältniss zu demselben ist ein verschiedenes.

„Die Moralität entwickelt sich mit Freiheit und durch die blosse vernünftige Erziehung im Umgange von selbst und allein aus dem Herzen des Menschen. Sie kann nicht künstlich, etwa durch theoretische Ueberzeugung hervorgebracht werden. Der Sinn für sie wird bei den öffentlichen Bildungsanstalten vorausgesetzt: und dies ist etwas, wovon der Geistliche nothwendig ausgehen muss". „Es folgt daraus, dass es die Absicht der öffentlichen Religionsanstalten gar nicht sein kann, theoretische Beweise und ein Gebäude der Sittenlehre aufzuführen, oder überhaupt über die Principien zu speculiren; die Gemeine führt sich diese Beweise nicht, denn sie glaubt schon, so gewiss sie Gemeine ist. Ihr Glaube ist Factum, und es ist lediglich die Sache

---

*) a. a. O. p. 349.

der Gelehrten, ihn aus Principien a priori zu entwickeln" *). Der Unterschied zwischen dem gelehrten Volkslehrer und der ungelehrten Gemeinde ist demnach nur ein formeller; der Inhalt ist für beide derselbe. Der Inhalt ist die Sittenlehre, deren Grundsätze im Symbolvertrage ausgesprochen sind. Die Form ist aber verschieden, denn die ungelehrte Gemeinde hat diese Sätze unmittelbar im Glauben; die Gelehrten als Momente der Deduction.

Durch diese Bestimmung wird die obige Differenz schon modificirt, denn die Sätze, an welche die ungelehrte Gemeinde glaubt, sind ein Lebendiges geworden. Die Gemeinde glaubt nicht, wie der römische Jurist, an Sätze, welche für wahr gelten, weil die Vorfahren sie recipirt haben, nicht weil die Sätze in dem Vertrage, welcher die Kirche constituirt, geschrieben stehen, sondern weil sie dieselben in sich unmittelbar findet. Der Gegensatz, welcher oben ein principieller, ein Gegensatz von Weltanschauungen war, ist hier zu einem bloss formellen geworden. Oben stand der römische Glaube an die Ewigkeit und Unveränderlichkeit gewisser Sätze, über die man vertragsmässig contrahirt hat, dem Glauben an die sittliche Gesinnung von lebendigen Individuen gegenüber. Hier ist der Gegensatz ein Gegensatz von gläubigen und von deducirenden Individuen geworden, denen der sittliche Inhalt ein gemeinsamer ist. Diesen Einfluss hat das Ueberwiegen des Sittlichkeitsprincipes bei Fichte gehabt. Dieser Gegensatz lässt sich auf sein philosophisches Schema reduciren, und philosophisch lösen. Das philosophische Schema hat den Gegensatz des philosophischen und des empirischen Ich; in ihm steht die ungelehrte Gemeinde in C, der Philosoph in A; jene glaubt an ein festes e, da sie jenseit des unendlichen Anstosses steht; dieser deducirt das feste e aus A.

3. Der so construirte Gegensatz zwischen dem gelehrten Philosophen in A und der ungelehrten Gemeinde in C ist zu vermitteln. Das Schema zeigt B als das Mittelglied. Aus B wird die Sittlichkeit überhaupt construirt, und ihr Princip soll, laut der obigen Bestimmung, dem gelehrten Philosophen mit

*) a. a. O. p. 349. 350.

der ungelehrten Gemeinde gemeinsam sein; es ist daher eine Beziehung zwischen beiden gegeben, braucht nicht erst noch gesucht zu werden. „Der Zweck der öffentlichen moralischen Vorstellungen kann kein anderer sein, als der, jenen schon allgemein vorhandenen Sinn zu beleben und zu stärken: alles, was ihn innerlich wankend machen und äusserlich verhindern könnte, in Handlungen sich zu zeigen, wegzuschaffen". „Der Volkslehrer behandelt vorzüglich die Glaubensartikel. Nicht, dass er sie a priori deducire; der Glaube folgt unmittelbar aus der moralischen Gesinnung, und der Volkslehrer setzt nothwendig Eins wie das andere voraus: sondern dass er ihn belebe und so die Menschen auf Gott und Ewigkeit hinweist" *).

Hier ist Fichte'n der moralische Inhalt das Vermittelnde zwischen der ungelehrten Gemeinde und dem gelehrten Volkslehrer, ein Gegebenes. Das Moralprincip Fichte's steht in B; in B ist also der Gegensatz des gelehrten Volkslehrers in A und der ungelehrten Gemeinde in C vermittelt. In der philosophischen Abstraction heisst dies, dass das philosophische Ich mit dem empirischen Ich durch das praktische Ich vermittelt wird. In der Bestimmung des Menschen von 1800 macht Fichte diese Vermittelung; es erhellt also, dass er die Motive zu derselben schon in der Sittenlehre von 1798 gewonnen hatte, dass die Gegensätze und das Mittelglied jedoch noch nicht die abstracte Zuspitzung erhalten hatten, welche sie 1800 erhielten.

4. Das Verhältniss, in welchem Fichte hier den gelehrten Volkslehrer zur ungelehrten Gemeinde stellt, erklärt uns ferner ein Moment seiner Handlungsweise im Atheismusstreite, indem es uns den Grund angiebt, warum er die Functionen des Volkslehrers für sich, den gelehrten Wissenschaftslehrer, in Anspruch nahm, als er in jenem Streite die in der Sittenlehre deducirten drei höheren Stände der Gelehrten, Staatsbeamten und Volkslehrer trennte, und die Staatsbeamten zu den Ungelehrten verwies. Zwischen dem Volkslehrer und der Gemeinde besteht ein durchaus inniges Verhältniss, sie sind in der moralischen Gesinnung Eins, unterscheiden

*) a. a. O. p. 350.

sich nur durch die Form, in welcher sie den gleichen moralischen Inhalt haben. So wie die Staatsbeamten gegen Fichte den Vorwurf des Atheismus schleuderten, provocirte er an das Publicum, und constituirte damit das Volk zum Richter in dem Streite zwischen den Gelehrten und den Staatsbeamten, zwischen der productiven Wissenschaft, und der juristischen Syllogistik.

Publicum ist zwar nicht Volk, es ist vielmehr ein zusammenhangsloser Menschenhaufen, dem das nationale Einheitsbewusstsein fehlt; allein dieselben Individuen, welche 1798 Publicum waren, waren 1809 in Tyrol und hier und da, 1813 in ganz Deutschland Volk. In einer Zeit, welche dem Erwachen des Volkes zu nationalem Leben so nahe ist, ist die Provocation an das Publicum auch schon etwas. Fichte hatte zwischen sich und dem Publicum schon ein sittliches Band geknüpft, und handelte aus diesem Bewusstsein heraus. Er sagt in der Sittenlehre: „Die ganz eigentliche und charakteristische Pflicht des Volkslehrers ist die des guten Beispiels. Er giebt es nicht für sich allein, sondern für die ganze Gemeine, deren Stellvertreter er ist. — Der Glaube der Gemeine beruht grösstentheils auf dem seinigen, und ist, wenn man die Sache streng nimmt, grösstentheils nicht viel anderes, als ein Glaube an seinen Glauben. Er ist dem Einzelnen wirklich nicht diese bestimmte Person, sondern er ist ihnen wirklich Repräsentant der moralischen Gemeine, der ganzen Kirche. Er soll, was er vorträgt, nicht vortragen, als ein gelerntes und speculativ gefundenes, sondern als ein aus eigener innerer Erfahrung geschöpftes: und daran eben glauben sie, weil hier alles nur Resultat der Erfahrung ist. Wenn nun sein Leben widerspricht, so glaubt Niemand an seine Erfahrung" *). Ein Beispiel charakterfester Gesinnung wollte Fichte in dem Atheismusstreite der Gemeinde geben; von diesem sittlichen Gedanken durchdrungen handelte er. Diese sittliche Gesinnung bewog ihn in seiner zweiten Periode, die Pflichten des Volkslehrers mit denen des Gelehrten zu verbinden; diese Gesinnung trieb

*) a. a. O. p. 352.

ihn, eine Vermittelung des Gegensatzes von Gelehrten und Ungelehrten immer wieder und wiederum zu versuchen.

5. Aus dem Uebergewichte, welches für Fichte'n das Moralprincip hatte, ging endlich seine Religion hervor. Er hatte die Kirche als ein ethisches Gemeinwesen gefasst; er hatte in ihr den Gegensatz der ungelehrten Gemeinde und des gelehrten Volkslehrers so bestimmt, dass beiden der sittliche Inhalt ein gemeinsamer, der Unterschied nur ein formeller war. Er hatte es als die Aufgabe des Volkslehrers bestimmt, alles, was den moralischen Sinn der Gemeinde wankend machen könnte, sich in Handlungen zu zeigen, wegzuschaffen. Hieran knüpft er nun an: „Es giebt nichts dergleichen ausser dem Zweifel, ob wohl auch der Endzweck der Moralität überhaupt befördert werden könne, ob es einen Fortgang im Guten wirklich gebe, oder ob diese ganze Gesinnung nicht eine Schwärmerei sei, die auf ein Unding ausgeht: es giebt nichts, das diese Gesinnung beleben und stärken könnte, als der feste Glaube, dass die Beförderung des Vernunftzweckes wohl möglich ist, und jener Fortgang zum Besseren nothwendig erfolge. Aber dieser Glaube ist, wenn man ihn näher untersucht, der Glaube an Gott und Unsterblichkeit. Die Beförderung des Guten geht nach keiner Regel fort, wenn kein Gott ist; denn sie liegt weder im Gange der Natur, die sich auf die Freiheit gar nicht bezieht, noch steht sie in der Gewalt endlicher Wesen aus demselben Grunde, weil endliche Wesen nur mit Naturkraft handeln. Aber: sie geht nothwendig nach einer Regel fort, heisst: es ist ein Gott. — Ebensowenig schreiten wir planmässig fort zu unserem letzten Ziele, wenn wir nicht ewig fortdauern; denn unser Ziel ist in keiner Zeit zu erreichen" *). Beiden, der ungelehrten Gemeinde in C, wie dem gelehrten Volkslehrer in A, ist also der moralische Inhalt oder B gemein; i in B ist aber nur durch A; da nun i das Sittengesetz ist, so ist A Gott.

Der Gott Fichte's tritt hier zu demselben Zwecke ein, wie bei Kant: um das Sittengesetz zu gebieten. Aus diesem Gotte entwickelt Fichte dann seine Religion, welche noth-

*) a. a. O. p. 350.

wendig blosse Moraltheorie ist, und diese beiden Grundsätze hat: Es ist ein Gott, und der Mensch ist unsterblich. Den ersten Grundsatz entwickelte er in dem Aufsatze: über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung; den zweiten, welcher jenen ergänzte, in der Appelation an das Publicum.

6. „Der Glaube an Gott kann nicht etwa vorgestellt werden als eine willkührliche Annahme, die der Mensch machen kann, oder auch nicht, nach dem es ihm beliebt, als ein freier Entschluss, für wahr zu halten, was das Herz wünscht, weil es dasselbe wünscht, als eine Ergänzung oder Ersetzung der zureichenden Ueberzeugungsgründe durch die Hoffnung. Was in der Vernunft gegründet ist, ist schlechthin nothwendig; und was nicht nothwendig ist, ist ebendarum vernunftwidrig. Das Fürwahrhalten desselben ist Wahn und Traum, so fromm auch etwa geträumt werden möge" *). Hier tritt Fichte schon polemisch gegen die Symbolgläubigen auf, denen gewisse Sätze für wahr gelten, weil sie im Symbolvertrage geschrieben stehen, und macht dagegen die innere, feste, unerschütterliche Ueberzeugung geltend, welche angeboren, nicht zufolge eines Vertrages erst geworden ist. Es ist daher erklärlich, wie gerade Fichte's Aufsatz, über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltordnung, ihn in den Atheismusstreit verwickeln konnte.

Fichte sagt: „Es giebt von der Sinnenwelt aus keinen möglichen Weg, um zur Annahme einer moralischen Weltordnung aufzusteigen"; „jener Glaube muss durch unseren Begriff einer übersinnlichen Welt begründet werden". Das Individuum B + C, welches von f aus e denkt, kann i nicht anders erklären, als durch A.

„Es giebt einen solchen Begriff. Ich finde mich frei von allem Einflusse der Sinnenwelt, absolut thätig in mir selbst, und durch mich selbst; sonach als eine über alles Sinnliche erhabene Macht". (B + C setzt i als frei von e). „Diese Freiheit aber ist nicht unbestimmt; sie hat ihren Zweck: nur

*) Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltordnung. 1798. Werke. Th. 5. p. 179.

erhält sie denselben nicht von aussen her, sondern sie setzt ihn durch sich selbst. Ich selbst und mein nothwendiger Zweck sind das Uebersinnliche". (Das i setzt durch ghfe das d seinen Zweck).

„An dieser Freiheit und dieser Bestimmung derselben kann ich nicht zweifeln, ohne mich selbst aufzugeben. Ich kann nicht zweifeln, sage ich, kann auch nicht einmal die Möglichkeit, dass es nicht so sei, dass jene innere Stimme täusche, dass sie erst anderwärts autorisirt und begründet werden müsse, mir denken; ich kann sonach hierüber gar nicht weiter vernünfteln, deuteln und erklären. Jener Ausdruck ist das absolut Positive und Kategorische.

Ich kann nicht weiter, wenn ich nicht mein Inneres zerstören will; ich kann nur darum nicht weiter gehen, weil ich weiter gehen nicht wollen kann. Hier liegt dasjenige, was dem sonst ungezähmten Fluge des Räsonnements seine Grenze setzt, was den Geist bindet, weil es das Herz bindet; hier der Punct, der Denken und Wollen in Eins vereiniget, und Harmonie in mein Wesen bringt". „Die Ueberzeugung von unserer moralischen Bestimmung geht selbst schon aus moralischer Stimmung hervor, und ist Glaube; und man sagt insofern ganz richtig: das Element aller Gewissheit ist Glaube" *). Der Glaube ist also die Einheit von i + g; i ist das Moralprincip, g das Erkenntnissprincip. Sein Ursprung ist dieser: In C stand die ungelehrte Gemeinde und hatte Glauben; in A stand der gelehrte Volkslehrer und deducirte ihn; i ist beiden gemein; i ist aber nur ein Moralgefühl, das Gewissen; nichts destoweniger soll es die Einheit zweier verschiedener Arten des Erkennens sein; es wird daher nach i neben dem Gewissen der Glaube gesetzt, welcher eine Erkenntniss ist, deren Inhalt das Gewissen ist. Eben diesen Glauben haben wir oben in der Bestimmung des Menschen von 1800 gefunden; es ist jetzt also klar, woher er stammt.

Fichte gewinnt hier aber noch eine Bestimmung, welche für seine zweite Periode wichtig ist. Er sagt: Im Gewissen i liegt dasjenige, welches dem Fluge des Räsonnements

*) a. a. O. p. 181. 182.

seine Grenze setzt. Das Räsonnement steht in C, das Gewissen in i; das Räsonnement setzt eine Beziehung von Gegensätzen, d. h. h als Einheitspunct von g und f. Dieses h ist nun bedingt durch i; es wird also ighfe als ein Individuum bestimmt, in welchem der unendliche Anstoss h gesetzt ist. So bestimmt Fichte in seiner zweiten Periode das gemeine Bewusstsein, dem er das gelehrte Bewusstsein kighfed entgegensetzt.

7. Auf Grund des in i gesetzten moralischen Glaubens deducirt nun Fichte weiter: „Indem ich jenen, mir durch mein eigenes Wesen gesetzten Zweck ergreife, und ihn zu dem meines wirklichen Handelns mache, setze ich zugleich die Ausführung desselben durch wirkliches Handeln als möglich"*). In B steht i dem e gegenüber, aber da i im e jede Differenz von sich vertilgen soll, so ist die Möglichkeit gesetzt, dass i = e d. h. k = d oder A sei. „Dass der Vernunftzweck wirklich werde, kann nur durch das Wirken des freien Wesens erreicht werden; aber es wird dadurch auch ganz sicher erreicht, zufolge eines höheren Gesetzes". (Das Gewissen in i strebt durch ghfe nach d; in d aber ist der Vernunftzweck erreicht; aber i strebt nach d, weil es durch ki gesetzt ist). „Rechtthun ist möglich, und jede Lage ist durch jenes höhere Gesetz darauf berechnet; die sittliche That gelingt, zufolge derselben Einrichtung, unfehlbar. Die ganze Welt hat für uns eine völlig veränderte Ansicht erhalten.

Diese Veränderung der Ansicht wird noch deutlicher erhellen, wenn wir uns zum transcendentalen Gesichtspuncte erheben. Die Welt ist nichts weiter, als die nach begreiflichen Vernunftgesetzen versinnlichte Ansicht unseres eigenen inneren Handelns, als blosser Intelligenz, innerhalb unbegreiflicher Schranken, in die wir nun einmal eingeschlossen sind, — sagt die transcendentale Theorie". „Jene Schranken sind ihrer Entstehung nach unbegreiflich". (Die Schranken, von welchen Fichte hier redet, sind die durch h gesetzten Momente. Dass im Bewusstsein der Völker eine Erschütterung stattgefunden hat, dass diese in der Flexion ihrer Sprachen ausgeprägt worden ist, und eine sprachliche Erscheinung, der Satz, die geschicht-

*) a. a. O. p. 183.

liche Voraussetzung aller Philosophie ist, ist oben erwähnt worden. Da nun der Philosoph weder Geschichte kennt, noch versteht, so muss ihm jene Schranke eine unbegreifliche sein). „Aber“, fährt er fort, „was verschlägt dir auch dies? — sagt die praktische Philosophie; die Bedeutung derselben ist dir das klarste und gewisseste, was es giebt, sie sind deine bestimmte Stelle in der moralischen Ordnung der Dinge. Was du zufolge ihrer wahrnimmst, hat Realität, die einzige, die dich angeht, und die es für dich giebt; es ist die fortwährende Deutung des Pflichtgebotes, der lebendige Ausdruck dessen, was du sollst, da du ja sollst. Unsere Welt ist das versinnlichte Materiale unserer Pflicht; dies ist das eigentliche Reele in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung. Der Zwang, mit welchem der Glaube an die Realität derselben sich uns aufdringt, ist ein moralischer Zwang, der einzige, welcher für das freie Wesen möglich ist. — So als das Resultat einer moralischen Weltordnung angesehen, kann man das Princip dieses Glaubens an die Realität der Sinnenwelt gar wohl Offenbarung nennen. Unsere Pflicht ist's, die in ihr sich offenbart. Dies ist der wahre Glaube; diese moralische Ordnung ist das Göttliche, das wir annehmen. Es wird construirt durch das Rechtthun. Dieses ist das einzig mögliche Glaubensbekenntniss“.

„Der wahre Atheismus, der eigentliche Unglaube und Gottlosigkeit besteht darin, dass man über die Folgen seiner Handlungen klügelt, der Stimme seines Gewissens nicht eher gehorchen will, bis man den guten Erfolg vorherzusehen glaubt, so seinen Rath über den Rath Gottes erhebt, und sich selbst zum Gotte macht“ *). So fasste Fichte das Wesen der Symbolgläubigen, und in diesem Gegensatze stand er zu ihnen schon, ehe sie ihn des Atheismus beschuldigten.

„Der eben abgeleitete Glaube ist aber auch der Glaube ganz und vollständig. Jene lebendige und wirkende moralische Weltordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines anderen Gottes, und können keinen anderen fassen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung her-

*) a. a. O. p. 184. 185.

auszugehen, und vermittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen als die Ursache desselben anzunehmen; der ursprüngliche Verstand macht sonach diesen Schluss sicher nicht, und kennt kein solches besonderes Wesen; nur eine sich selbst missverstehende Philosophie macht ihn". „Wenn ihr nicht mehr auf die Forderungen eines nichtigen Systemes hören, sondern euer eigenes Inneres befragen werdet, werdet ihr finden, dass jene Weltordnung das absolut Erste aller objectiven Erkenntniss ist, gleichwie eure Freiheit und moralische Bestimmung das absolut erste aller subjectiven; dass alle übrige objective Erkenntniss durch sie begründet und bestimmt werden muss, sie aber schlechthin durch kein anderes bestimmt werden kann, weil es über sie hinaus nichts giebt" *).

„Der Glaube bleibt bei dem unmittelbar Gegebenen, und steht unerschütterlich fest; wird er abhängig gemacht vom Begriffe, so wird er wankend, denn der Begriff ist unmöglich und voller Widersprüche. Es ist daher ein Missverständniss zu sagen: es sei zweifelhaft, ob ein Gott sei oder nicht. Es ist gar nicht zweifelhaft, sondern das Gewisseste, was es giebt, ja der Grund aller anderen Gewissheit, das einzige absolut gültige Objective, dass es eine moralische Weltordnung giebt, dass jedem vernünftigen Individuum seine bestimmte Stelle in dieser Ordnung angewiesen, und auf seine Arbeit gerechnet ist" **). Das Individuum B + C wird von A, der göttlichen Weltordnung, durch ki als ighfe gesetzt; i bestimmt e, i muss e vernichten, und kann es, da e an sich dasselbe ist, als i.

8. Das Individuum B + C durch ki bestimmt, handelt also mit i auf e. „Ueberdruss an dem Vergänglichen, ein Sehnen nach einem Höheren Besseren und Unvergänglichen liegt unvertilgbar im Gemüthe des Menschen. Ebenso unaustilgbar ertönt in ihm die Stimme, dass etwas Pflicht sei und Schuldigkeit, und lediglich darum, weil es Schuldigkeit ist, gethan werden müsse". „Die Stimmung bei dem Bewusstsein des Vorsatzes, unsere Schuldigkeit zu thun, weil es Schuldigkeit ist, deutet uns jenes wunderbare Sehnen". (In B + C zeigt sich i als Sehnen). „Jenes Seh-

*) a. a. O. p. 186. **) a. a. O. p. 187. 188.

nen heischt Befreiung von den Banden der Sinnlichkeit überhaupt, in unserem ganzen Zustande, von dem uns die Vollbringung der Pflicht in Rücksicht unseres Handelns wirklich befreiet". „Durch jene Anlage erhalten wir eine höhere Existenz, die von der ganzen Natur unabhängig und lediglich in uns selbst gegründet ist; durch sie kommen wir in eine Reihe hinein, die sehr schicklich eine übersinnliche genannt wird"*). Die übersinnliche Reihe ist A; B + C wird also A durch i, wie Fichte in der Bestimmung des Menschen 1800 deducirt. Aber wie kommen wir in jene höhere Reihe hinein?

„An das Bewusstsein unsere Pflicht um ihrer selbst willen gethan zu haben, knüpft unmittelbar sich ein neues an"; (in i steht neben dem Pflichtgebote ein zweites Moment, wie oben der Glaube neben dem Gewissen stand, und 1804, der in h gesetzte Anstoss neben dem göttlichen Lichte in i steht), nämlich: „die unerschütterliche Zuversicht, dass man durch Befreiung seines Willens von der Sinnlichkeit der Befreiung von derselben in Absicht seines ganzen Zustandes wenigstens würdig werde, und dass, nachdem man nur gethan hat, was von uns abhing, das, was nicht in unserer Gewalt steht, von selbst sich allmählich einfinden werde" **).

„Die Vernunft soll ihr selbst genügen", k = d sein. „Diese unsere Bestimmung kündigt sich uns an durch jenes Sehnen, das durch kein endliches Gut zu befriedigen ist", (i strebt nicht nur bis e, sondern bis d). „Diesen Zweck sollen wir schlechthin, müssen wir schlechthin, wenn wir uns selbst treu bleiben wollen, uns setzen. Was wir unseres Orts zu thun haben, um denselben zu befördern, und inwieweit seine Erreichung von uns abhängt, lehrt uns gleichfalls die unmittelbar gebietende, unaustilgbare und untrügliche Stimme des Gewissens. Das Gewissen ist es, das in jeder Lage des Lebens, wenn wir nur dasselbe befragen, uns entscheidend sagt, was in dieser Lage unsere Pflicht sei, das heisst, was wir zur Beförderung jenes Zweckes aller Vernunft beizutragen haben. Wir

---

*) Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus. 1799. Werke. Th. 5. p. 203. 204.

**) a. a. O. p. 205.

müssen schlechthin jenen Zweck wollen, dies ist die einige unabänderliche Bestimmung unseres Willens". — „Hieraus erklärt sich auch die unerschütterliche Zuversicht dessen, der um des Gewissens willen recht thut, dass er der Erfüllung seines Zweckes sich annähere. Er fühlt unwiderstehlich, wenn er es sich auch nicht bis zum deutlichen Denken entwickeln sollte, dass jene Gesinnung eben die Bedingung und das Mittel sei zu seiner Befriedigung und Befreiung, und dass er durch dieselbe schon eintrete in die Reihe, die sein unaustilgbares Sehnen fordert". (Das Individuum B + C tritt aus B in A ein). „Ich will jene absolute Selbstgenügsamkeit der Vernunft, jene gänzliche Befreiung von aller Abhängigkeit, Seligkeit nennen; unter welchem Worte ich ausdrücklich das Beschriebene, und schlechterdings nicht irgend einen Genuss, von welcher Art er auch sei, verstanden wissen will.

Und nun lässt der behauptete Zusammenhang sich so beschreiben: Ich will nothwendig meine Seligkeit, nicht als einen Zustand des Genusses, sondern als den der mir zukommenden Würde; nicht weil ich die Seligkeit begehre, sondern weil sie dem vernünftigen Wesen schlechterdings gebühret; und ich kann diese Forderung nicht aufgeben, ohne mich selbst, ohne mein wahres Sein aufzugeben, und mich für einen leeren Schein und für ein Truggebilde zu halten. Als das einzige, aber untrügliche Mittel der Seligkeit zeigt mir mein Gewissen die Erfüllung der Pflicht; nicht, dass nur überhaupt das Pflichtmässige geschehe, sondern dass es lediglich um der Pflicht willen geschehe. An dieser unmittelbar in meinem Innern aufgestellten Heilsordnung kann ich abermals nicht zweifeln, ohne mich selbst aufzugeben; ohnerachtet ich freilich nicht begreife, auch nicht zu begreifen bedarf, wie und auf welche Weise jene pflichtmässige Gesinnung mich zu meinem nothwendigen Zwecke führen möge" *). Das Individuum B + C wird durch ki bestimmt; i ist in B als Sehnen, und strebt durch ghfe nach d; in d ist die Seligkeit. Das Moment, welches in d Seligkeit ist, ist aber auch schon in i, und zwar als die Zuversicht, dass das von k gesetzte Moralprincip i das e über-

*) a. a. O. p. 205. 206.

winden werde. Somit ist in i sowohl das Moralprincip, als auch die Zuversicht, sowohl Begriff, als auch Gefühl, und beide Momente sind in i durch A, vermittelst ki, gesetzt, d. h. durch Gott oder die göttliche Weltordnung.

9. Aus dieser Bestimmung der Seligkeit erhellt, dass sie bei Fichte dasselbe ist, was bei Kant die Unsterblichkeit war, nur dem Fichte'schen Schema gemäss construirt. Seligkeit ist die vollendete Moralität, und wird durch Pflichterfüllung erlangt; eben diese Natur hatte auch Kant's Begriff der Unsterblichkeit. Somit ist Fichte's Begriff der Seligkeit eine Umprägung von Kant's Begriff der Unsterblichkeit; doch kommt der Name der Seligkeit in dieser Bedeutung schon in der Kritik aller Offenbarung 1792 vor.

Blicken wir zurück auf den Inhalt des religiösen Glaubens, welchen Fichte oben, in der Sittenlehre, aufgestellt hat, so bestand er aus den beiden Sätzen: es giebt einen Gott: es giebt eine Unsterblichkeit. Beide Sätze hat er jetzt, seinem Schema gemäss, deducirt: Gott steht in k und setzt in i das Pflichtgebot; die Seligkeit steht in d, und wird von i erstrebt. Das Moment, welches in d Seligkeit ist, ist aber schon in i als Zuversicht, und beides ist durch ki gesetzt; i ist aber dasselbe, was in dem Aufsatze über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung der in i gesetzte Glaube war.

Kant ist die Voraussetzung von Fichte. Kant's ganzes Religionssystem bestand aus dem Glauben an Gott und Unsterblichkeit. Diesen Inhalt hat Fichte reproducirt und seinem philosophischen Schema gemäss construirt; die Unsterblichkeit ist bei dieser Gelegenheit in Seligkeit umgewandelt. Das hier aufgestellte Religionssystem ist also Fichte's Religion vollständig. Fragen wir nun, was Fichte's Religion ist? so ist die Antwort: Es ist philosophische Moral in theologische Redensarten übersetzt, oder es sind theologische Redensarten über den Leisten der Moralphilosophie geschlagen. Fichte setzt Religion und Moralität als identisch: „Moralität und Religion sind absolut Eins; beides ein Ergreifen des Uebersinnlichen, das erste durch Thun, das zweite durch Glauben" *).

---

*) Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus. 1799. Werke. Th. 5. p. 209.